Biserica Ortodoxă

- PARTEA ÎNTÂI. ISTORIE
- PARTEA A DOUA. CREDINȚĂ ȘI ÎNCHINARE

PARTEA ÎNTÂI. ISTORIE

ÎNCEPUT

Satul are o capelă săpată adânc în subteran, cu o intrare atent ascunsă. Când preotul secret vizitează satul, aici celebrează Liturghia și alte slujbe. Dacă locuitorii se simt liberi de supravegherea poliției, întreaga populație se adună în capelă - cu excepția celor care rămân afară de gardă, pentru a da un semnal în caz de străini. În rest, la slujbe se participă pe rând...

Slujba de Paște a avut loc în incinta unei instituții oficiale de stat. Intrarea era posibilă doar cu permise speciale, pe care am reușit să le obțin pentru mine și fiica mea. Au fost prezente aproximativ treizeci de persoane; unele îmi erau familiare. Un preot bătrân a condus o slujbă pe care nu o voi uita niciodată. „Hristos a înviat!”, am cântat încet, dar plini de bucurie... Bucuria pe care am trăit-o la acea slujbă în biserica din catacombe îmi dă puterea să trăiesc până în ziua de azi.

Aceste două pasaje [1] povestesc despre viața Bisericii Ruse cu puțin timp înainte de cel de-al Doilea Război Mondial. Dar, cu câteva modificări, ar putea fi aplicate și în vremea lui Nero sau Dioclețian. Ele schițează calea circulară pe care a parcurs-o istoria creștinismului în nouăsprezece secole. Cercul s-a închis. Creștinii de astăzi sunt mai apropiați de Biserica primară decât bunicii și străbunicii lor. Creștinismul a apărut ca religia unei mici minorități înconjurate de o populație predominant necreștină; iar în zilele noastre a revenit la aceeași stare. În primele zile, Biserica creștină era distinctă și separată de stat; iar astăzi, într-o țară după alta, alianța tradițională dintre Biserică și Stat se apropie de sfârșit. Creștinismul a fost la început o religio illicita - o religie interzisă, persecutată de autorități; iar astăzi persecuția nu mai este doar un fapt istoric. Poate că în cei treizeci de ani dintre 1918 și 1948 au murit mai mulți creștini pentru credința lor decât în cei trei sute de ani care au urmat răstignirii lui Hristos.

Membrii Bisericii Ortodoxe simt acest lucru cu o acuitate deosebită, deoarece marea majoritate a lor a trăit până foarte recent sub conducerea unui regim comunist anticreștin. Prima perioadă a istoriei creștine - de la Rusalii până la

convertirea lui Constantin - este deosebit de semnificativă pentru ortodoxia modernă.

„Și deodată s-a făcut din cer un vuiet ca vuietul unui vânt puternic și a umplut toată casa unde ședeau ei. Și li s-au arătat niște limbi de foc, despărțite, și au așezat câte una pe fiecare dintre ei. Și toți s-au umplut de Duhul Sfânt” (Faptele Apostolilor 2:2-4). Așa a început istoria bisericii creștine - odată cu pogorârea Duhului Sfânt peste apostolii din Ierusalim, în timpul sărbătorii Rusaliilor. În aceeași zi, după predica Sfântului Petru, trei mii de bărbați și femei au fost botezați și s-a format prima comunitate creștină din Ierusalim.

Membrii bisericii din Ierusalim s-au împrăștiat curând în întreaga lume ca urmare a persecuțiilor care au urmat morții Sfântului Ștefan. Hristos a poruncit: „Duceți-vă, dar, și faceți ucenici din toate neamurile” (Matei 28:19). Ascultând de această poruncă, ei au predicat oriunde s-au dus: mai întâi evreilor, dar curând și neamurilor. Unele episoade ale acestor rătăciri apostolice au fost imortalizate de Sfântul Luca în Faptele Apostolilor, altele au fost păstrate de tradiția bisericească. Într-un timp remarcabil de scurt, mici comunități creștine s-au răspândit în toate centrele urbane importante ale Imperiului Roman și chiar dincolo de ele.

Imperiul prin care au rătăcit acești primi misionari era, în special în partea de est, un imperiu al orașelor. Acest fapt a determinat structura administrativă a bisericii primare. Unitatea structurală de bază era comunitatea urbană, guvernată de un episcop; episcopul era asistat de prezbiteri (preoți) și diaconi. Districtul rural era subordonat bisericii orașului. Acest model, cu slujirea sa tripartită caracteristică a episcopilor, prezbiterilor și diaconilor, se stabilise deja în unele zone până la sfârșitul secolului I. Acest lucru este evident din cele șapte scrisori scurte scrise de Sfântul Ignațiu, episcop al Antiohiei, în jurul anului 107, în drumul său spre Roma, unde avea să moară ca martir. Ignațiu acordă o importanță deosebită la două lucruri: autoritatea episcopului și Euharistiei. El consideră biserica un organism ierarhic și, în același timp, sacramental. „Episcopul fiecărei biserici”, scrie Ignațiu, „prezidează în locul lui Dumnezeu”. „Fără episcop, nimeni să nu facă nimic ce ține de biserică... Unde este episcop, trebuie să fie și popor, așa cum unde este Iisus Hristos, acolo este și Biserica Catolică.” Prima și cea mai importantă îndatorire a unui episcop este să slujească Euharistia, „acest medicament al nemuririi” [2] .

Oamenii de astăzi tind să se gândească la Biserică ca la un fel de organizație globală în care fiecare congregație locală face parte dintr-un întreg mai mare și mai cuprinzător. Ignațiu vedea Biserica diferit. Pentru el, biserica locală este Biserica. El vede în Biserică o adunare euharistică care își realizează adevărata natură doar în celebrarea Cinei Domnului, în primirea sacramentală a trupului și

sângelui lui Hristos. Dar Euharistia poate fi celebrată doar local, în fiecare congregație individuală adunată în jurul episcopului său; și în fiecare celebrare locală a Euharistiei, Hristosul întreg este prezent, nu o parte din El. Prin urmare, fiecare congregație care celebrează Euharistia duminică după duminică este Biserica în plenitudinea sa.

Învățătura lui Ignațiu este inseparabilă de tradiția ortodoxă. Ortodoxia continuă să vadă biserica ca pe o adunare euharistică a cărei organizare externă, în ciuda importanței sale, este secundară vieții sale sacramentale interne. Ortodoxia continuă să sublinieze centralitatea comunităților locale în structura bisericii. Pentru oricine a participat la o liturghie ierarhică ortodoxă [3] , atunci când episcopul stă în mijlocul bisericii la începutul slujbei, înconjurat de turma sa, conceptul exprimat de Ignațiu al Antiohiei despre episcop ca centru unificator al comunității locale capătă o vitalitate deosebită.

Însă dincolo de comunitatea locală există și o unitate mai largă a bisericii. Acest al doilea aspect a fost dezvoltat în scrierile unui alt episcop martir, Sfântul Ciprian al Cartaginei (+ 258). Ciprian credea că toți episcopii împărtășesc un singur episcopat, dar îl împărtășesc în așa fel încât fiecare deține nu o parte, ci întregul. „Episcopatul", scrie Ciprian, „este un singur întreg, pe care fiecare episcop îl posedă pe deplin. Așadar, biserica este un singur întreg, deși se răspândește în multe biserici pe măsură ce rodnicia sa crește" [4] . Există multe biserici, dar o singură Biserică; mulți episcopi, dar un singur episcopat.

În primele trei secole ale istoriei bisericii au existat mulți alți creștini care, precum Ignațiu și Ciprian, și-au încheiat viața ca martiri. Desigur, persecuțiile au fost adesea locale și de scurtă durată. Dar, deși autoritățile romane au tolerat creștinismul pentru perioade lungi de timp, amenințarea persecuției a fost întotdeauna prezentă, iar creștinii știau că în orice moment acesta putea deveni realitate. Ideea de martiriu a ocupat un loc central în viața spirituală a primilor creștini. Pentru ei, biserica se baza pe sânge - nu numai pe sângele lui Hristos, ci și pe sângele martirilor. În secolele ulterioare, când biserica a devenit „instituționalizată" și nu a mai fost persecutată, ideea de martiriu nu a dispărut, ci a luat alte forme: astfel, viața monahală este adesea considerată de autorii greci ca fiind echivalentă cu martiriul. O abordare similară se observă în Occident: luați, de exemplu, un text celtic - o omilie irlandeză din secolul al VII-lea, unde viața ascetică este asemănată cu calea martiriului:

Așadar, există trei feluri de martiriu care sunt considerate Cruce pentru o persoană: martiriul alb, martiriul verde și martiriul roșu. Martiriul alb constă în renunțarea la tot ceea ce iubește o persoană de dragul Domnului... Martiriul verde constă în eliberarea de poftele rele prin post și muncă și purtarea poverii

pocăinței. Martiriul roșu constă în purtarea Crucii sau acceptarea morții de dragul Domnului.

Pentru perioade lungi din istoria creștină, perspectiva martiriului roșu a rămas îndepărtată, iar formele albe și verzi de martiriu au predominat. Cu toate acestea, au existat momente – mai ales în secolul nostru – când creștinii ortodocși și alți creștini au fost din nou chemați la martiriul sângelui.

Pentru episcopii care împărtășesc, așa cum subliniază Ciprian, un singur episcopat, nimic nu era mai natural decât să se adune în sinoade pentru a discuta probleme comune. Ortodoxia a subliniat întotdeauna importanța rolului pe care sinoadele îl joacă în viața bisericii. În ortodoxie, sinodul este considerat cel mai înalt organ prin care Dumnezeu găsește binevoirea de a-și călăuzi poporul, iar biserica catolică este considerată a fi în esență o biserică conciliară. (În limba rusă, adjectivul „soborny” în sine are un dublu sens: „universal” și „referitor la un sinod”; iar substantivul corespunzător „sobor” înseamnă atât „biserică”, cât și „sinod, adunare”). Nu există nici dictatură, nici individualism în biserică, ci armonie și unanimitate. Membrii săi sunt liberi, dar nu izolați, căci sunt uniți în dragoste, credință și comuniune în sacramente. Sinodul întruchipează această idee de armonie și acord liber. Într-un adevărat sinod, niciun participant nu își impune voința asupra celorlalți, ci fiecare se consultă cu ceilalți și, astfel, toți împreună ajung liber la o opinie comună. Sinodul este întruchiparea vie a naturii esențiale a bisericii.

Primul sinod din istoria bisericii este descris în Faptele Apostolilor 15. Acesta a avut loc la Ierusalim, unde apostolii s-au întâlnit pentru a decide în ce măsură Legea lui Moise trebuia aplicată noilor convertiți dintre neamuri. După ce au ajuns la un acord general, apostolii vorbesc în termeni care altfel ar fi putut părea pretențioși: „S-a părut bine Duhului Sfânt și nouă” (Faptele Apostolilor 15:28). Și sinoadele ulterioare au vorbit uneori cu aceeași încredere în sine. O persoană poate ezita să spună: „S-a părut bine Duhului Sfânt și *mie* ”; dar când membrii bisericii se întrunesc în sinod, ei au o pretenție colectivă la o autoritate pe care niciunul dintre ei nu o deține individual.

Sinodul de la Ierusalim, care a reunit liderii întregii biserici, a fost un eveniment excepțional, fără egal până la Sinodul de la Niceea din 325. Dar, pe vremea lui Ciprian, devenise aproape obișnuit să se convoace sinoade locale la care participau toți episcopii unei anumite provincii civile a Imperiului Roman. Un sinod local se întrunea de obicei în capitala provinciei, sub președinția episcopului capitalei, numit *mitropolit* . Până la mijlocul secolului al III-lea, sinoadele au început să abordeze o gamă mai largă de probleme, iar episcopi nu doar dintr-o singură provincie civilă, ci din mai multe provincii civile participau la lucrările lor. Aceste întâlniri mai ample se țineau de obicei în cele mai mari orașe

ale imperiului, cum ar fi Alexandria sau Antiohia. Drept urmare, episcopii unora dintre orașele mai mari au început să depășească în influență mitropoliții provinciali. Dar, la acea vreme, statutul acestor scaune episcopale majore nu fusese încă stabilit. În ciuda expansiunii constante a sinoadelor de-a lungul secolului al III-lea, nici acest proces nu ajunsese la concluzia sa logică: cu excepția Sinodului Apostolic, doar sinoadele locale erau încă convocate. Se distingeau prin reprezentativitatea lor mai mare sau mai mică, dar nu erau „universali”, adică unind episcopii întregii lumi creștine și capabili să vorbească în numele întregii biserici.

În anul 312, a avut loc un eveniment care a schimbat radical poziția exterioară a bisericii. Când împăratul Constantin și armata sa mărșăluiau prin ceea ce este acum Franța, a privit spre cer și a văzut o cruce luminoasă lângă soare, iar lângă ea inscripția: „Prin aceasta, biruiește”. Sub influența acestei viziuni, Constantin a devenit primul împărat roman care a acceptat credința creștină. În acea zi, s-a pus în mișcare un lanț de evenimente care au pus capăt primei perioade a istoriei bisericii și au dus la crearea Imperiului Creștin Bizantin.

BIZANȚUL I: BISERICA DIN EREA CELOR ȘAPTE CONCILII

Toți mărturisesc că există șapte sfinte Sinoade Ecumenice și că acestea sunt cei șapte stâlpi ai credinței Cuvântului lui Dumnezeu, pe care El Și-a ridicat sfântul locaș – Biserica Catolică și Universală.

Ioan al II-lea, Mitropolit al Rusiei (1080–1089)

Toți mărturisesc că există șapte sfinte Sinoade Ecumenice și că acestea sunt cei șapte stâlpi ai credinței Cuvântului lui Dumnezeu, pe care El Și-a ridicat sfântul locaș – Biserica Catolică și Universală.

Ioan al II-lea, Mitropolit al Rusiei (1080–1089)

Domnia lui Constantin a marcat un moment de cotitură în istoria bisericii. Odată cu convertirea împăratului, era martiriului și a persecuției s-a încheiat, iar biserica a trecut de la statutul de catacombă la statutul de imperială. Prima consecință majoră a viziunii lui Constantin a fost așa-numitul Edict de la Milano, emis în 313, prin care Constantin și co-împăratul său, împăratul Licinius, au proclamat oficial toleranța față de credința creștină. Deși la început a fost doar o chestiune de toleranță, Constantin a clarificat foarte curând că intenționează să favorizeze creștinismul mai mult decât orice altă religie permisă în Imperiul Roman. La cincizeci de ani după moartea lui Constantin, împăratul Teodosie a dus această politică la concluzia sa logică: a proclamat legislativ creștinismul nu doar o religie privilegiată, ci singura religie recunoscută a imperiului. De acum înainte, biserica

a primit statut oficial. „Nu ar trebui să fiți”, declaraseră cândva autoritățile romane creștinilor. Acum era rândul păgânismului să fie persecutat.

Viziunea lui Constantin asupra Crucii în timpul vieții sale a avut două consecințe importante pentru istoria ulterioară a lumii creștine. În primul rând, în 324, Constantin a decis să mute capitala Imperiului Roman în estul Italiei, pe țărmurile Bosforului. Aici, pe locul orașului grecesc Bizanț, a construit o nouă capitală, numind-o Constantinopol după el. Motivele mutării capitalei au fost parțial economice și politice, dar și religioase: Roma antică era prea strâns asociată cu păgânismul pentru a deveni centrul imperiului creștin planificat de Constantin. În noua Romă, lucrurile stăteau cu totul altfel: după sfințirea solemnă a orașului în 330, împăratul a emis un decret care interzicea orice ritual păgân în Constantinopol. Noua capitală a lui Constantin era destinată să joace un rol decisiv în istoria Ortodoxiei.

În al doilea rând, Constantin a fost cel care a convocat primul Sinod general sau Ecumenic al Bisericii Creștine la Niceea, în anul 325. Întrucât Imperiul Roman urma să devină un Imperiu Creștin, Constantin dorea să-l vadă ferm stabilit pe singura credință ortodoxă. Sarcina Sinodului de la Niceea a fost de a stabili conținutul acestei credințe. Nimic nu simbolizează mai clar noua relație dintre biserică și stat decât circumstanțele externe ale Sinodului de la Niceea. Împăratul însuși a prezidat, „ca un mesager ceresc al lui Dumnezeu”, așa cum a spus unul dintre participanții la sinod, Eusebiu, episcopul Cezareei. La sfârșitul sinodului, episcopii au fost invitați să ia masa cu împăratul. „Decorul banchetului a fost magnific dincolo de orice descriere”, relatează Eusebiu (care este înclinat să se exprime în acest fel). — Gărzile și alte trupe au stat la intrarea în palat cu săbiile scoase, iar prin mulțimea lor, slujitorii lui Dumnezeu au intrat fără teamă în camerele interioare ale apartamentelor imperiale. Unii s-au așezat la masă lângă împăratul însuși, alții s-au așezat pe partea opusă. „Se putea lua această imagine drept o imagine a Împărăției lui Dumnezeu, mai mult revelată în vis decât în realitate” [5] . Situația se schimbase dramatic de pe vremea când creștinii erau arși sub Nero, pentru ca torțele vii să lumineze grădina imperială noaptea. Niceea a devenit primul dintre cele șapte Sinoade Ecumenice, care, la fel ca orașul lui Constantin, erau destinate să joace un rol decisiv în istoria Ortodoxiei.

Trei evenimente — Edictul de la Milano, fondarea Constantinopolului și Conciliul de la Niceea — marchează începutul erei supremației bisericești.

Viața Bisericii în perioada bizantină timpurie a fost determinată de cele șapte Sinoade Ecumenice. Aceste Sinoade au îndeplinit o dublă sarcină. În primul rând, au clarificat și au stabilit clar structura organizatorică externă a Bisericii, definind statutul celor cinci mari scaune, sau patriarhate, care se dezvoltaseră în

epoca precedentă. În al doilea rând (și acest lucru este mai important), Sinoadele au stabilit o dată pentru totdeauna învățătura Bisericii despre dogmele fundamentale ale credinței creștine - Treimea și Întruparea. Toți creștinii vedeau în aceste dogme un „mister” dincolo de înțelegerea umană și inexprimabil în limbaj omenesc. Formulând definiții conciliare, episcopii nu și-au imaginat că au explicat misterul; ei încercau doar să excludă anumite moduri false de a vorbi și de a gândi despre aceste lucruri. Pentru a păzi poporul lui Dumnezeu de eroare și erezie, au ridicat un gard în jurul misterului; și asta a fost tot.

Discuțiile conciliului păreau uneori abstracte și fără legătură cu viața reală; cu toate acestea, ele erau animate de un scop foarte practic: mântuirea omenirii. Conform învățăturii Noului Testament, omenirea este separată de Dumnezeu prin păcat și nu este capabilă prin propriile puteri să dărâme zidul de alienare ridicat de propria păcătoșenie. Apoi Dumnezeu a luat inițiativa: S-a făcut om, a fost răstignit și a înviat, eliberând astfel omenirea de legăturile păcatului și ale morții. Acesta este nucleul mesajului creștin, iar sarcina conciliilor este să-l păzească. Ereziile sunt periculoase și merită condamnare, deoarece subminează învățătura Noului Testament și ridică o barieră între Dumnezeu și om, împiedicând oamenii să atingă plenitudinea mântuirii.

Sfântul Pavel exprimă această proclamație a răscumpărării în termeni de participare. Hristos împărtășește sărăcia noastră pentru ca noi să putem împărtăși abundența divinității Sale: Domnul Iisus Hristos, „măcar că era bogat, totuși pentru voi S-a făcut sărac, ca prin sărăcia Lui voi să vă îmbogățiți” (2 Corinteni 8:9). În Evanghelia după Ioan, aceeași idee este exprimată într-un mod puțin diferit. Hristos susține că le-a dat ucenicilor Săi o parte din slava divină și se roagă ca aceștia să ajungă la unirea cu Dumnezeu: „Și slava pe care Mi-ai dat-o Tu, le-am dat-o, ca să fie una, așa cum și noi suntem una: Eu în ei și Tu în Mine, ca să fie desăvârșiți în una” (Ioan 17:22-23). Părinții greci au luat acest text și texte similare literal și au îndrăznit să vorbească despre „consacrarea” (greacă, theosis) naturii umane. Întrucât ființele umane sunt chemate să participe la slava divină, au argumentat Părinții, întrucât trebuie să fie „una” cu Dumnezeu, aceasta înseamnă că trebuie să fie „îndumnezeiți”: oamenii sunt chemați prin har să devină ceea ce Dumnezeu este prin fire. Prin urmare, Sfântul Atanasie rezumă sensul Întrupării în următoarea formulă: „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să poată deveni dumnezeu” [6] .

Dar dacă o astfel de „devenire a lui Dumnezeu”, o astfel de „îndumnezeire” (theosis) este posibilă, atunci Hristos Mântuitorul trebuie să fie pe deplin om și, în același timp, pe deplin Dumnezeu. Nimeni altcineva decât Dumnezeu nu poate mântui omenirea; prin urmare, dacă Hristos mântuiește, El trebuie să fie Dumnezeu. Dar numai dacă El este pe deplin om, ca și noi, numai atunci putem participa la ceea ce a făcut El pentru noi. Hristosul întrupat, cu natura Sa divină

și umană, a devenit mediator între Dumnezeu și omenire. „De acum înainte veți vedea cerul deschis”, promite Domnul, „și pe îngerii lui Dumnezeu suindu-se și pogorându-se peste Fiul Omului” (Ioan 1:51). Nu numai îngerii pot folosi această scară, ci și oamenii.

Hristos trebuie să fie pe deplin Dumnezeu și pe deplin om. Fiecare erezie subminează o parte a acestei teze vitale. Fie Hristos a fost făcut mai puțin decât Dumnezeu (arianism), fie umanitatea Sa a fost atât de separată de divinitatea Sa încât a fost transformat în două persoane în loc de una (nestorianism), fie El nu a fost cu adevărat om (monofizitism, monotelism). Fiecare Sinod Ecumenic a apărat această teză. Primele două sinoade, ținute în secolul al IV-lea, s-au concentrat asupra primei părți (conform căreia Hristos trebuie să fie pe deplin Dumnezeu) și au formulat dogma Treimii. Următoarele patru sinoade, ținute în secolele al V-lea, al VI-lea și al VII-lea, au abordat a doua parte (plinătatea umanității lui Hristos) și au încercat să arate cum umanitatea și divinitatea pot fi unite într-o singură persoană. Al VII-lea Sinod Ecumenic, care a apărat sfintele icoane, pare la prima vedere să se diferențieze; cu toate acestea, în cele din urmă, la fel ca primele șase sinoade, se ocupă de întrupare și mântuirea umană.

Principala lucrare a Sinodului de la Niceea din 325 a fost condamnarea arianismului. Arie, un preot alexandrin, susținuse că Fiul era inferior Tatălui și, trasând o linie de demarcație între Dumnezeu și creație, l-a plasat pe Fiul printre creaturi, cea mai înaltă dintre ele, dar totuși o creatură. Arie a fost, fără îndoială, motivat de dorința de a apăra unicitatea și transcendența lui Dumnezeu; dar învățătura sa că Hristos era inferior Tatălui implica imposibilitatea îndumnezeirii noastre umane. Răspunsul conciliului a fost că numai dacă Hristos era cu adevărat Dumnezeu ne putea reuni cu Dumnezeu, căci numai Dumnezeu putea deschide calea către uniune pentru oameni. Hristos era „de o singură esență” (homoousios) cu Tatăl. Nu era nici un semizeu, nici o creatură supremă, ci Dumnezeu în același sens în care Tatăl era Dumnezeu. După cum spune Crezul de la Niceea: „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut, de o ființă cu Tatăl”.

Sinodul de la Niceea a analizat și organizarea vizibilă a Bisericii, identificând trei centre principale: Roma, Alexandria și Antiohia (Canonul VI). De asemenea, a decretat că Scaunul Ierusalimului, deși încă subordonat Mitropolitului de Cezareea, va urma imediat după aceștia trei în onoare (Canonul VII). Constantinopolul, firește, nu este menționat, deoarece deschiderea oficială a noii capitale nu a avut loc decât cinci ani mai târziu. Ca și înainte, a rămas sub jurisdicția Mitropolitului de Heraclea.

Lucrările Sinodului de la Niceea au fost continuate de cel de-al Doilea Sinod Ecumenic, ținut la Constantinopol în anul 381. Acest sinod a extins și îmbunătățit

Crezul de la Niceea, în special, a dezvoltat doctrina Duhului Sfânt [7] , care era recunoscut ca Dumnezeu în același mod ca Tatăl și Fiul: „Ieșind de la Tatăl, împreună cu Tatăl și Fiul adorați și glorificați”. Sinodul a modificat și prevederile celui de-al șaselea canon de la Niceea. Acum nu mai era posibil să se ignore poziția Constantinopolului ca nouă capitală a imperiului, așa că i s-a acordat locul al doilea - după Roma, dar înaintea Alexandriei: „Episcopul Constantinopolului are întâietate în onoare după episcopul Romei, căci Constantinopolul este Noua Romă” (canonul III).

Munca teologilor a stat la baza definițiilor conciliare: ei au rafinat formulele folosite de concilii. Cel mai mare merit al Sfântului Atanasie al Alexandriei a fost dezvoltarea întregului conținut intern al termenului cheie al Crezului de la Niceea: homoousios – unul în esență și substanță, consubstanțial. Opera lui Atanasie a fost completată de trei părinți capadocieni: Sfântul Grigorie de Nazianz, cunoscut în Biserica Ortodoxă sub numele de Grigorie Teologul (329–390?), Vasile cel Mare (330? – 379) și fratele său mai mic, Grigorie de Nyssa (+ 394). Dacă Atanasie a subliniat unitatea divină – consubstanțialitatea Tatălui și a Fiului – atunci capadocienii au subliniat treimea lui Dumnezeu: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt trei persoane (ipostasis). Menținând un echilibru delicat între treime și unitate, ei au pus întregul sens în formula finală clasică a dogmei trinite: trei persoane într-o singură esență. Niciodată înainte și niciodată de atunci Biserica nu a avut patru teologi de o asemenea înălțime într-o singură generație.

După 381, arianismul a încetat să mai fie o problemă presantă, supraviețuind doar în unele zone ale Europei Occidentale. Aspectul controversat al activității conciliului s-a reflectat în cel de-al treilea canon al său, de care atât Roma, cât și Alexandria erau la fel de nemulțumite. Vechea Roma era indignată: când se vor încheia pretențiile Constantinopolului? Nu va invada în curând primul loc? Apoi Roma a decis să ignore canonul ofensator și, până la Conciliul Lateran (1215), nu a recunoscut oficial pretențiile Constantinopolului la locul doi (la acea vreme, Constantinopolul se afla în mâinile cruciaților și sub conducerea Patriarhului Latin). Dar canonul controversat a fost în egală măsură o provocare pentru Alexandria, care ocupase până atunci primul loc în Orient. Următorii șapte ani au fost martori la un conflict aprins între Constantinopol și Alexandria, în care victoria a revenit uneori celei din urmă. Primul succes major al alexandrinilor a fost „conciliul de sub stejar”, unde Teofil al Alexandriei a obținut depunerea și exilul episcopului Constantinopolului, Sfântul Ioan Gură de Aur (334R–407). Un orator elocvent și înflăcărat – predicile sale durau o oră sau mai mult! – Ioan a expus ideile teologice ale lui Atanasie și ale capadocienilor într-o formă populară. Om cu o viață strictă și severă, a fost inspirat de o simpatie caldă pentru săraci și de o dorință pasională pentru dreptate socială. Dintre toți părinții, este probabil cel mai iubit și cel mai citit printre ortodocși.

Al doilea mare succes al alexandrinilor este asociat cu numele nepotului și adept al lui Teofil, Sfântul Chiril al Alexandriei (+ 444). Chiril a fost inițiatorul depunerii unui alt episcop al Constantinopolului, Nestorie, și al convocării celui de-al Treilea Sinod Ecumenic la Efes (431). Dar la Efes era în joc mai mult decât rivalitatea dintre două scaune. La conciliu, problemele doctrinare care fuseseră fierbinți încă din anul 381 au revenit în prim-plan; doar că acum accentul nu era pus pe Treime, ci pe persoana lui Hristos. Chiril și Nestorie au fost de acord că Hristos este pe deplin Dumnezeu, unul din Treime; dar difereau în modul în care descriau umanitatea Sa și în interpretarea lor a unirii naturii divine și umane într-o singură persoană. De fapt, Chiril și Nestorie reprezentau două școli sau tradiții teologice diferite. Nestorie, educat în spiritul școlii antiohiene, a recunoscut integritatea umanității lui Hristos, dar a subliniat distincția dintre natura umană și cea divină în Hristos atât de puternic încât a riscat să afirme două persoane coexistând într-un singur trup. Chiril, ca purtător de cuvânt al tradiției alexandrine opuse, a pornit de la unitatea persoanei lui Hristos mai degrabă decât de la distincția dintre natura umană și cea divină în El și a vorbit despre umanitatea lui Hristos mai puțin expresiv decât antiohienii. Ambele abordări, dacă nu erau respectate cu moderație, amenințau să ducă la erezie, dar biserica avea nevoie de ambele pentru a menține echilibrul în portretizarea lui Hristos în întregime. A fost o tragedie pentru lumea creștină faptul că cele două școli, în loc să se echilibreze reciproc, au intrat în conflict.

Nestorie a precipitat conflictul refuzând să o numească pe Fecioara Maria „Maica lui Dumnezeu” (Theotokos). Această denumire fusese deja adoptată în evlavia populară, dar Nestorie credea că aceasta confundă umanitatea lui Hristos cu divinitatea Sa. El a susținut că Maria (și aici „separatismul” antiohian al lui Nestorie este evident) putea fi numită doar „maica Omului” sau, cel mult, „maica lui Hristos”: la urma urmei, ea era mama doar a naturii umane a lui Hristos, dar nu și a divinității Sale. Chiril, susținut de conciliu, a răspuns cu un citat din Evanghelie: „Cuvântul S-a făcut trup” (Ioan 1:14). Maria este mama lui Dumnezeu, căci „ea a născut pe Cuvântul lui Dumnezeu, care s-a făcut trup”. Cel născut din Maria nu este un om unit cu Dumnezeu, ci o Persoană unică și indivizibilă, Dumnezeu și Om în același timp. Numele Theotokos păstrează unitatea persoanei lui Hristos: a-i refuza Mariei dreptul la acest nume înseamnă a-L împărți pe Hristosul întrupat în două, a distruge puntea dintre Dumnezeu și umanitate și a ridica un zid despărțitor în persoana lui Hristos însuși. Astfel, la Efes nu era vorba doar de termeni, ci și de proclamarea mântuirii însăși. Așa cum în dogma trinitară termenul homoousios are prioritate, tot așa în dogma întrupării termenul Theotokos are prioritate.

Alexandria a câștigat o altă bătălie, la al Doilea Sinod de la Efes, în 449. Dar aici, așa cum au simțit mulți în creștinătate, alexandrinii merseseră prea departe. Succesorul lui Chiril, Dioscor al Alexandriei, a insistat că există o singură natură

(physis) în Hristos. Mântuitorul era de două naturi, dar după Întrupare a existat doar una în El, „singura natură întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul”. Aceasta este poziția numită în mod obișnuit „monofizită”. Este adevărat, Chiril folosise deja expresii similare, dar Dioscor omise prevederile de echilibrare pe care Chiril le introdusese în 433 ca o concesie făcută antiohienilor. Dioscor părea multora că neagă integritatea umanității lui Hristos, deși acest lucru era aproape sigur nedrept față de poziția sa.

Doar doi ani mai târziu, în 451, împăratul Marcian i-a chemat pe episcopi la Calcedon pentru ceea ce este considerat al Patrulea Sinod Ecumenic din Biserica Bizantină și din Occident. Acum pendulul s-a întors spre Antiohieni. După ce a condamnat poziția monofizită a lui Dioscor, conciliul a proclamat că Hristos este o Persoană unică și indivizibilă. Nu numai că în El locuiesc două naturi, ci El este și în două naturi. Episcopii au aprobat tomosul Papei Leon cel Mare (+ 461), care afirma clar distincția dintre cele două naturi și, în același timp, sublinia unitatea persoanei lui Hristos. În definiția sa a credinței, conciliul a afirmat mărturisirea „unui și aceluiași Fiu, preadesăvârșit în Divinitate și preadesăvârșit în umanitate, Dumnezeu adevărat și Om adevărat... în două naturi, neunite, neschimbate, inseparabile, cunoscute, astfel încât unirea nu încalcă în niciun fel distincția dintre cele două naturi, ci mai degrabă păstrează proprietatea fiecărei naturi și unește într-o singură persoană și un singur ipostas.” Trebuie menționat că definiția calcedoniană este îndreptată nu numai împotriva monofiziților („în două firi, neunite, neschimbate”), ci și împotriva adepților lui Nestorie („unul și același Fiu... neunit, inseparabil”).

Însă Calcedonul nu a însemnat doar înfrângerea teologiei alexandrine: a însemnat și înfrângerea Alexandriei în pretențiile sale de primat printre creștinii răsăriteni. Canonul XXVIII al Sinodului de la Calcedon a confirmat canonul celui de-al Treilea Sinod de la Constantinopol, care asigurase Noii Rome locul al doilea, imediat după Vechea Roma. Papa Leon a respins acest canon, dar Răsăritul l-a recunoscut de atunci ca fiind valid. Sinodul a scos, de asemenea, Ierusalimul de sub jurisdicția Cezareei, acordându-i locul cinci printre principalele scaune creștine. De atunci încolo, a fost stabilit un sistem, cunoscut printre ortodocși sub numele de Pentarhie. Conform acestuia, cele mai mari cinci scaune ecleziastice se bucurau de o venerație specială în biserică și a fost adoptată o anumită ordine de vechime pentru ele: Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia, Ierusalim. Se credea că toate cinci au fost fondate de apostoli. Primele patru scaune erau situate în cele mai mari orașe ale Imperiului Roman; al cincilea le-a fost adăugat deoarece în Ierusalim Hristos a murit pe cruce și a înviat. Episcopul fiecăruia dintre aceste orașe primea titlul de patriarh. Cele cinci patriarhate și-au împărțit jurisdicția asupra întregii lumi cunoscute, cu excepția Ciprului: insula își câștigase independența prin decizia Sinodului de la Efes și își menținuse autoguvernarea de atunci.

Vorbind despre conceptul ortodox al Pentarhiei, trebuie evitate două posibile neînțelegeri. În primul rând, sistemul patriarhilor și mitropoliților aparține sferei *organizării bisericești* . Dar dacă privim biserica nu din punctul de vedere al ordinii ecleziastice, ci din punctul de vedere al *dreptului divin* , atunci toți episcopii trebuie recunoscuți ca egali, indiferent de măreția sau micimea orașului încredințat guvernării lor. Toți episcopii sunt în mod egal moștenitori ai apostolilor, toți posedă autoritate sacramentală și doctrinară egală. În discutarea chestiunilor doctrinare, nu este suficient ca patriarhul să-și exprime opinia: fiecare episcop diecezan are dreptul să fie prezent la conciliul general, să vorbească și să voteze. Sistemul Pentarhiei nu subminează în niciun fel egalitatea esențială a episcopilor și nu privează comunitățile locale de semnificația pe care Ignațiu le-o atribuie.

În al doilea rând, ortodocșii cred că printre cei cinci patriarhi, papa ocupă un loc special. Biserica Ortodoxă nu recunoaște doctrina autorității papale așa cum este dezvoltată în documentele Conciliului Vatican din 1870; dar, în același timp, ortodocșii nu neagă sfântului și tronului apostolic al Romei primatul onoarei, precum și (cu anumite rezerve) dreptul de a primi apeluri din toate părțile lumii creștine. Să subliniem că vorbim despre „primat”, nu despre „superioritate”. Ortodoxia vede în papă un episcop „care prezidează în dragoste” (pentru a folosi expresia Sfântului Ignațiu). Din punctul de vedere al Bisericii Ortodoxe, greșeala Romei este că a transformat acest primat sau „președinție” în dragoste în superioritatea puterii și jurisdicției externe.

Primatul Romei se datorează trei motive. În primul rând, la Roma au fost martirizați sfinții Petru și Pavel, iar înainte de aceasta (Sfântul Petru a fost episcop). Biserica Ortodoxă îl consideră pe Petru primul dintre apostoli. Să ne amintim de celebrele „texte petrine” ale Evangheliilor: Matei 16:18-19; Luca 22:32; Ioan 21:15-17, deși teologii ortodocși le înțeleg oarecum diferit față de comentatorii romano-catolici moderni. Și deși mulți teologi ortodocși ar putea obiecta că nu numai Episcopul Romei, ci toți episcopii sunt moștenitorii lui Petru, totuși majoritatea recunosc că Episcopul Romei este moștenitorul lui Petru într-un sens special. În al doilea rând, primatul Romei se explică prin poziția sa în imperiu: Roma a fost capitala, principalul oraș al lumii antice și, într-o oarecare măsură, a rămas așa chiar și după întemeierea Constantinopolului. În al treilea rând, deși au existat cazuri în care papii au căzut în erezie, în general, în primele opt secole ale istoriei bisericii, tronul roman s-a distins prin puritatea credinței. Alții Patriarhatele puteau șovăi în mari controverse doctrinare, dar Roma a rămas cel mai adesea neclintită. Când Apăsat aspru în lupta împotriva ereticilor, poporul creștin știa că se poate adresa cu încredere Papei. Nu numai episcopul Romei, ci fiecare episcop este hirotonit de Dumnezeu ca învățător al credinței; dar, întrucât scaunul roman a păstrat în practică adevărul credinței într-o puritate

deosebită, la acesta s-a cerut cel mai adesea învățătură în primele secole ale bisericii.

Cu toate acestea, același lucru este valabil și pentru Papă, așa cum s-a spus și despre Patriarhi: primatul Romei nu desființează egalitatea esențială a episcopilor. Papa este primul dintre episcopii Bisericii, dar primul dintre egali.

Efesul și Calcedonul au devenit fortărețe ale Ortodoxiei – dar și pietre de poticnire. Arienii s-au împăcat treptat cu biserica și nu au mai amenințat cu schisma. Dar până în ziua de azi, creștinii aparținând Bisericii Răsăritului (adesea numiți incorect nestorieni) nu recunosc deciziile Sinodului de la Efes și consideră că este greșit să o numească pe Fecioara Maria „Theotokos”; iar non-calcedonienii urmează până în ziua de azi învățătura monofizită a lui Dioscor, respingând definiția calcedoniană și tomosul Papei Leon. Biserica Răsăritului se afla aproape în întregime în afara Imperiului Bizantin și se aude puțin despre ea în istoria bizantină. Dar un număr semnificativ de non-calcedonieni, în special în Egipt și Siria, erau supuși ai împăratului. Încercările repetate de a-i readuce în comuniunea cu Biserica Bizantină nu au avut succes. Așa cum se întâmplă adesea, diferențele teologice au fost agravate de tensiunile culturale și naționale. Egiptul și Siria, unde populația era predominant non-greacă ca limbă și origine etnică, erau împovărate de autoritatea Constantinopolului grec atât în chestiuni religioase, cât și culturale. Astfel, schisma ecleziastică a fost adâncită de separatismul politic. Dacă nu ar fi existat acești factori extra-teologici, ambele părți ar fi putut ajunge la o înțelegere teologică după Calcedon. Mulți cercetători moderni sunt înclinați să creadă că diferențele dintre „calcedonieni” și „non-calcedonieni” sunt în principal terminologice, nu teologice. Înțelegând termenul „natură” (physis) diferit, ambele părți se străduiesc să exprime același adevăr fundamental: Hristos Mântuitorul este pe deplin Dumnezeu și pe deplin Om și totuși El este o singură persoană, nu două.

Definiția calcedoniană a fost completată de două concilii ulterioare, ambele ținute la Constantinopol. Al Cincilea Sinod Ecumenic (553) a reinterpretat deciziile de la Calcedon în spiritul alexandrin și a încercat să arate în termeni mai constructivi cum anume cele două naturi ale lui Hristos sunt unite într-o singură persoană. Al VI-lea Sinod Ecumenic (680–681) a condamnat erezia monoteliților, care susțineau că, din moment ce Hristos este o singură persoană (deși în două naturi), El are o singură voință. Răspunsul conciliului a fost că, dacă Hristos are două naturi, atunci are și el două voințe. Se considera, pe bună dreptate, că monoteliții încălcau plenitudinea umanității lui Hristos: la urma urmei, natura umană fără voință umană este incompletă, rămânând o abstracțiune goală. Din moment ce Hristos este Om adevărat, precum și Dumnezeu adevărat, El trebuie să aibă atât voință divină, cât și voință umană [8] .

În cei cincizeci de ani care au precedat cel de-al șaselea Conciliu Ecumenic, Bizanțul fusese forțat să se confrunte cu o amenințare bruscă și formidabilă: răspândirea Islamului. Cel mai izbitor lucru legat de expansiunea musulmană era viteza acesteia. Când Profetul a murit în 632, puterea sa abia se extindea dincolo de Hejaz. Dar, în cincisprezece ani, adepții arabi ai lui Mahomed cuceriseră Siria, Palestina și Egiptul; cincizeci de ani mai târziu, se aflau în fața zidurilor Constantinopolului și aproape că îl cuceriseră; iar o sută de ani mai târziu, cuceriseră Africa de Nord, capturaseră Spania și forțaseră Europa de Vest să-și apere existența în Bătălia de la Poitiers. Cucerirea arabă a fost comparată cu „o explozie centrifugă care a trimis mici unități de cavalerie în fugă în toate direcțiile în căutare de hrană, pradă și teritoriu. Imperiile anterioare erau neputincioase să le reziste". Creștinătatea a supraviețuit, dar numai cu prețul unor eforturi extraordinare. Bizanțul și-a pierdut posesiunile estice, iar cele trei patriarhii din Alexandria, Antiohia și Ierusalim au căzut sub stăpânirea necredincioșilor. Patriarhia Constantinopolului nu mai avea rivali în Imperiul Creștin de Răsărit. De atunci încolo, Bizanțul a fost supus unor repetate raiduri musulmane și, deși a reușit să reziste încă opt secole, rezistența sa a fost în cele din urmă înfrântă.

Dezbaterea privind identitatea lui Hristos nu s-a încheiat după Sinodul din 681, ci a continuat într-o formă diferită în secolele al VIII-lea și al IX-lea. Lupta s-a concentrat pe icoanele sfinte - imagini ale lui Hristos, Fecioarei Maria și sfinților - care erau păstrate și venerate atât în biserici, cât și în casele credincioșilor. Iconoclaștii erau suspicioși față de orice imagine a oamenilor și a lui Dumnezeu și cereau ca icoanele să fie distruse. Tabăra opusă - iconodulii - dimpotrivă, a apărat cu ardoare locul icoanelor în viața bisericii. Această dezbatere nu a fost pur și simplu un conflict între două concepte ale artei creștine. Era vorba despre lucruri mai profunde: natura naturii umane a lui Hristos, atitudinea creștină față de această natură și adevăratul sens al ispășirii.

Este posibil ca iconoclaștii să fi fost influențați extern de ideile evreiești și musulmane. Este semnificativ faptul că, cu trei ani înainte de prima izbucnire a iconoclasmului în Bizanț, califul musulman Yezid a ordonat distrugerea tuturor icoanelor din stăpânirile sale. Dar iconoclasmul nu a fost pur și simplu importat din exterior: în cadrul creștinismului a existat întotdeauna un punct de vedere „puritan" care condamna venerarea icoanelor, deoarece vedea idolatrie ascunsă în orice imagine vizibilă. Când împărații dinastiei isaurice și-au început atacul asupra icoanelor, au primit un sprijin puternic din interiorul bisericii.

Tulburările iconoclaste, care au durat aproximativ 120 de ani, au trecut prin două etape. Prima etapă a început în 726, când Leon al III-lea a început un atac asupra icoanelor și s-a încheiat în 780, odată cu sfârșitul persecuției sub împărăteasa Irina. Poziția iconodulilor a fost susținută de cel de-al VII-lea și ultimul Sinod Ecumenic (787), care, la fel ca Primul Sinod, a avut loc la Niceea.

Sinodul a declarat că icoanele ar trebui păstrate în biserici și case cu aceeași venerație relativă ca și cea arătată altor simboluri materiale, cum ar fi „Crucea cea cinstită și de viață dătătoare” sau Evanghelia. A doua etapă a iconoclasmului a fost deschisă de Leon al V-lea Armeanul în 815 și s-a încheiat în 843 de o altă împărătească, Teodora, sub care venerația icoanelor a fost restabilită din nou, și acum pentru totdeauna. Victoria finală a sfintelor icoane în 843 este cunoscută sub numele de „Triumful Ortodoxiei” și este sărbătorită cu o slujbă specială în „Săptămâna Triumfului Ortodoxiei” - prima duminică din Postul Mare. Principalul apărător al icoanelor în prima etapă a tulburărilor iconoclaste a fost Sfântul Ioan Damaschin (675-749), iar în a doua etapă - Sfântul Teodor Studitul (759-826). Ioan putea acționa cu mai mare libertate, deoarece trăia pe un teritoriu aflat sub controlul unui conducător musulman, departe de autoritățile bizantine. Aceasta nu a fost ultima dată când Islamul a acționat, fără să vrea, ca un apărător al Ortodoxiei.

Una dintre trăsăturile distinctive ale Ortodoxiei este importanța pe care o acordă icoanelor. Biserica ortodoxă de astăzi este plină de icoane: altarul este separat de camera principală a bisericii printr-un despărțitor cu icoane (iconostas), iar alte icoane sunt plasate în jurul perimetrului bisericii. Pereții pot fi, de asemenea, acoperiți cu fresce sau mozaicuri. Credinciosul ortodox se prosternează în fața icoanelor, le sărută și aprinde lumânări în fața lor. Preotul fumigează icoanele cu tămâie și le poartă în procesiuni. Ce înseamnă toate aceste gesturi și acțiuni? Ce înseamnă icoanele în sine și de ce Ioan Damaschinul și alți apărători ai lor le-au considerat atât de importante?

Vom analiza mai întâi acuzația de idolatrie adusă de iconoclaști închinătorilor la icoane, apoi semnificația pozitivă a icoanelor ca mijloace de instruire și, în final, semnificația lor doctrinară.

1. Acuzația de idolatrie. Când un creștin ortodox sărută o icoană sau se prosternează în fața ei, nu comite păcatul de idolatrie. O icoană nu este un idol [9], ci un simbol; venerația arătată imaginilor nu este îndreptată către piatră, lemn sau vopsea, ci către persoana înfățișată. Leonțiu din Napoli (+ cca. 650) a subliniat acest lucru chiar înainte de începerea tulburărilor iconoclaste:

Noi nu slujim firii copacului, ci Îl venerăm și Îl slujim pe Cel ce a fost răstignit pe Cruce… Când cele două grinzi ale Crucii sunt unite, le venerez de dragul lui Hristos răstignit pe Cruce; când sunt despărțite, le arunc și le ard [10] .

Întrucât icoanele sunt doar simboluri, ortodocșii nu le slujesc, ci le venerează. Ioan Damaschinul face o distincție atentă între relativitatea venerației arătate simbolurilor materiale și absolutitatea slujbei datorate numai lui Dumnezeu.

2. Icoanele fac parte din învățătura Bisericii. Icoanele, potrivit lui Leonty, sunt „cărți deschise, chemate să ne amintească de Dumnezeu” [11] . Ele servesc drept unul dintre mijloacele folosite de Biserică pentru a ne învăța credința. Oricine nu are învățătura sau timpul liber necesar pentru a studia operele teologilor nu trebuie decât să intre în templu pentru a vedea toate misterele religiei creștine afișate pe pereți. Dacă un păgân îți cere să-i arăți credința ta, spuneau închinătorii la icoane, du-l în templu și pune-l în fața icoanelor. Astfel, icoanele fac parte din Sfânta Tradiție.

3. Semnificația doctrinară a icoanelor. Aici atingem însăși esența tulburării iconoclaste. Este adevărat, icoanele nu sunt idoli; este adevărat, sunt utile pentru instruire. Dar sunt ele necesare sau doar permise? Este într-adevăr esențial să existe icoane? Iconodulii răspund: da, este, căci icoanele păstrează adevărul și plenitudinea dogmei Întrupării. Iconoclaștii și iconodulii sunt de acord că Dumnezeu nu poate fi reprezentat în natura Sa veșnică: „Nimeni nu L-a văzut vreodată pe Dumnezeu” (Ioan 1:18). Dar din punctul de vedere al iconodulilor, Întruparea a făcut posibilă arta religioasă: Dumnezeu poate fi înfățișat pentru că S-a făcut om și S-a îmbrăcat în trup. Ioan Damaschinul dovedește că este posibil să se facă o imagine materială a Celui care S-a întrupat într-un trup material:

Dumnezeul de odinioară, netrupesc și indescriptibil, nu putea fi deloc înfățișat. Dar acum, că Dumnezeu S-a arătat în trup și a trăit printre oameni, fac chipul Dumnezeului vizibil. Nu slujesc materiei, ci Creatorului materiei, care s-a făcut material pentru mine și a binevoit să locuiască în materie pentru a-mi realiza mântuirea prin ea. Și nu voi înceta să cinstesc materia, prin care s-a realizat mântuirea mea [12] .

Respingând imaginile lui Dumnezeu, iconoclaștii nu au înțeles pe deplin esența întrupării. Ca toți puritanii, au căzut într-un fel de dualism atunci când au văzut ceva întinator în materie și, prin urmare, au căutat să elibereze religia de orice contact cu materialul. Li se părea că spiritualul trebuie să fie imaterial. Dar a refuza să faci loc umanității lui Hristos, trupului Său, înseamnă a trăda dogma întrupării, a uita că trupul nostru, la fel ca sufletul, trebuie mântuit și transformat. Astfel, controversele iconoclaste sunt strâns legate de controversele timpurii despre persoana lui Hristos.

Nu era vorba doar de artă religioasă, ci de întruchipare, de mântuire umană, de mântuirea întregului cosmos material.

Dumnezeu a asumat un corp material și, prin aceasta, a arătat că materia poate fi mântuită: „Dumnezeu, devenind trup, a îndumnezeit trupul”, spune Ioan Damaschinul [13] . Dumnezeu a „îndumnezeit” materia, a făcut-o „purtătoare de spirit”. Trupul a devenit un conductor al Duhului, ceea ce înseamnă – deși într-un

mod diferit – că lemnul și vopseaua pot fi, de asemenea, conductori. Învățătura ortodoxă despre icoane este legată de credința ortodoxă generală că întreaga creație a lui Dumnezeu, atât materială, cât și spirituală, trebuie mântuită și glorificată. Cuvintele lui Nikolai Zernov (1898–1980), rostite despre ruși, pot fi aplicate tuturor creștinilor ortodocși:

Pentru ruși, icoanele erau mai mult decât simple opere de artă. Ele exprimau dinamic puterea spirituală a omului de a răscumpăra creația prin artă și frumusețe. Culorile și liniile icoanelor nu încercau să imite natura; scopul artiștilor era să arate că oamenii, animalele, plantele și întregul cosmos puteau fi salvați din starea lor actuală de declin și restaurați la propria lor „Chip". Icoanele serveau drept o garanție a triumfului viitor al creației răscumpărate asupra creației decăzute... Perfecțiunea artistică a icoanei nu numai că reflecta gloria cerească, ci era un exemplu concret de materie restaurată la armonia și frumusețea sa originală și servind ca un conductor al Spiritului. Icoanele făceau parte din cosmosul transformat [14] .

Ioan Damaschinul afirmă:

Icoana este un cântec de triumf, o revelație, un monument indestructibil al victoriei sfinților și al distrugerii demonilor [15] .

Sfârșitul tulburărilor iconoclaste, convocarea celui de-al VII-lea Sinod Ecumenic și triumful Ortodoxiei în 843 marchează sfârșitul celei de-a doua perioade din istoria Ortodoxiei - perioada celor Șapte Sinoade Ecumenice. Aceste sinoade sunt extrem de importante pentru Biserica Ortodoxă. Ele au nu doar o semnificație istorică, ci și destul de actuală, afectând nu doar cărturarii și clerul, ci fiecare credincios. „Chiar și țăranii needucați", scrie Den Stanley, „care în Spania sau Italia, în clasele corespunzătoare ale școlii vieții, sunt complet ignoranți în ceea ce privește Sinoadele de la Constanța sau Trento, știu că credința lor se bazează pe învățătura celor Șapte Sinoade Ecumenice și pot încă spera să vadă cu propriii ochi al VIII-lea Sinod Ecumenic, unde va fi desemnat răul timpului nostru." Ortodocșii se numesc adesea „Biserica celor Șapte Sinoade". Prin aceasta, ei nu vor deloc să spună că Biserica Ortodoxă și-a pierdut spiritul creator după 787. Dar în epoca sinoadelor ei văd o mare eră a teologiei și, împreună cu Biblia, le acceptă ca măsură și regulă în rezolvarea noilor probleme care apar în fiecare generație.

Nu fără motiv Bizanțul era numit „imaginea Ierusalimului ceresc". Religia pătrundea în viața bizantinilor în toate aspectele sale: sărbătorile bizantine erau sărbători religioase, concursurile la circ începeau cu intonarea imnurilor bisericești, iar acordurile comerciale se încheiau invocând numele Treimii și pecetluite cu semnul crucii. Astăzi, în era non-teologică, ne este aproape

imposibil să ne imaginăm cât de viu era interesul pentru chestiunile religioase în toate straturile societății din acea vreme - printre laici și clerici, printre oamenii săraci needucați și teologi învățați și nobilime de la curte. Grigore de Nyssa descrie nesfârșitele discuții teologice de la Constantinopol în timpul celui de-al Doilea Sinod Ecumenic:

Au umplut tot orașul: parcuri, piețe, răscruci, alei. Oameni în haine ponosite, schimbători de bani, vânzători de mâncare - toți erau ocupați cu cearta. Dacă ceri restul, ți se răspunde cu raționamente filozofice despre născuți și nenăscuți; dacă întrebi despre prețul unei pâini, vei auzi că Tatăl este mai mare decât Fiul, iar dacă întrebi dacă s-a pregătit o baie, slujitorul îți va răspunde că Fiul a fost creat din nimic [16] .

Această plângere remarcabilă transmite atmosfera în care erau convocate sinoadele. Pasiunile erau atât de intense încât sesiunile nu erau întotdeauna conduse cu demnitate și decor. „Salut sinoadele și sinoadele de departe”, a remarcat sec Grigore de Nazianz, „căci știu cât de neliniștite sunt”. „Nu voi mai sta niciodată în această adunare de stârci și gândaci.” [17] Uneori, părinții recurgeau la mijloace dubioase de argumentare: astfel, Chiril al Alexandriei, în lupta împotriva lui Nestorie, a mituit fără rușine curtea și a terorizat populația din Efes cu detașamente armate de călugări. Dar necumpătarea lui Chiril în metode era determinată de o dorință mistuitoare de a apăra o cauză dreaptă, iar disputele aprige dintre creștini erau inflamate de zelul pentru credința creștină. Poate că intensitatea pasiunilor este mai bună decât apatia . [18]

Episcopul bizantin nu era doar un ierarh inaccesibil, un participant la sinoade; în multe cazuri, el era și un adevărat tată pentru poporul său, un prieten și un protector, către care oamenii se îndreptau cu încredere în nevoi și necazuri. Grija față de cei săraci și asupriți pe care o arăta Ioan Gură de Aur era caracteristică multor alți episcopi. De exemplu, Ioan cel Milostiv, Patriarhul Alexandriei (+ 619), folosea toată bogăția scaunului său pentru a-i ajuta pe cei pe care îi numea frații și surorile sale, săracii; iar când mijloacele sale nu erau suficiente, îi întreba pe alții. Un contemporan își amintește: „Obișnuia să spună că, dacă cineva, fără intenție rea, ia o cămașă de la un bogat pentru a o da unui sărac, nu păcătuiește” [19] . „Pe cei pe care îi numiți voi săraci și nevoiași”, spunea Ioan, „pe aceia îi numesc eu domnii și ajutătorii mei. Căci ei, și numai ei, ne pot ajuta să găsim Împărăția Cerurilor” [20] . Biserica din Bizanț nu și-a neglijat datoria socială, iar faptele de milostenie au constituit una dintre principalele sale sarcini.

Monahismul a jucat un rol cheie în viața religioasă a Bizanțului, ca în toate țările ortodoxe. Se spune pe bună dreptate că „cea mai bună modalitate de a pătrunde în spiritualitatea ortodoxă este să intri în ea prin monahism”. „Ortodoxia se distinge printr-o mare diversitate de forme ale vieții sale spirituale, dintre care

monahismul rămâne cel mai clasic” [21] . Viața monastică, ca instituție specială, a apărut pentru prima dată în secolul al IV-lea în Egipt și Siria, de unde s-a răspândit rapid în întreaga lume creștină. Faptul că dezvoltarea monahismului a început imediat după convertirea lui Constantin, în momentul sfârșitului persecuției și legalizării creștinismului, nu este nicidecum întâmplător. Călugării, cu regulile lor stricte, au fost martiri ai epocii în care martiriul sângelui a încetat; ei au constituit o contrapondere la lumea creștină prosperă. În societatea bizantină, oamenii erau în pericol să uite că Bizanțul era o imagine și un simbol, nu o realitate, pericolul identificării Împărăției lui Dumnezeu cu o împărăție pământească. Retrăgându-se din lume în deșert, călugării au îndeplinit o slujbă profetică și escatologică în viața bisericii. Ei le-au reamintit creștinilor că Împărăția lui Dumnezeu nu este din lumea aceasta.

Există trei forme principale de monahism. Toate își au originea în Egipt în jurul anului 350 și toate se păstrează și astăzi în Biserica Ortodoxă. În primul rând, există pustnicii, asceți care trăiesc singuri în colibe, peșteri și chiar morminte, printre ramuri sau pe vârful stâlpilor. Un exemplu excelent al vieții de pustnic este viața fondatorului monahismului, Sfântul Anton Egipteanul (251–356). În al doilea rând, există monahismul cenobitic, când călugării trăiesc într-o comunitate într-o mănăstire, respectând o regulă comună. Fondatorul monahismului cenobitic a fost Sfântul Pahomie Egipteanul (286–346), autorul regulii folosite ulterior de Sfântul Benedict în Occident. Un susținător fervent al cenobiului a fost Vasile cel Mare, ale cărui scrieri ascetice au avut un efect formativ asupra monahismului oriental, deși Vasile a fost aparent inspirat mai mult de exemplul Siriei decât de mănăstirile Regulii lui Pahomie pe care le-a vizitat. Subliniind aspectul social al monahismului, Vasile a spus că mănăstirile ar trebui să aibă grijă de bolnavi și săraci, să întrețină spitale și adăposturi și să contribuie direct la bunăstarea societății în ansamblu. Dar, în general, monahismul oriental a fost mult mai puțin activ decât cel occidental: în Ortodoxie, principala lucrare a unui călugăr este rugăciunea: prin rugăciune își slujește aproapele. Nu este atât de important ceea ce face un călugăr, ci ceea ce este el.

În cele din urmă, există o a treia formă de viață monahală, intermediară între primele două: viața semieremitică, „calea de mijloc”. În acest caz, în loc de o singură comunitate strict organizată, există o asociație laxă de așezări mici, fiecare dintre ele având de la doi la șase călugări, care duc o viață comună sub conducerea unui bătrân. Marile centre ale vieții semieremitice din Egipt erau Nitria și Skete, din care, până la sfârșitul secolului al IV-lea, proveneau mulți călugări remarcabili: Amon, fondatorul mănăstirii Nitriene, Macarie al Egiptului și Macarie al Alexandriei, Evagrie Ponticul, Arsenie cel Mare. (Sistemul semieremitic de monahism se găsește nu numai în Orient, ci și în extremitatea Occidentului - în creștinismul celtic.) Încă de la început, viața monahală atât în Orient, cât și în Occident a fost considerată o posibilă vocație nu numai pentru

bărbați, ci și pentru femei; în teritoriile care se aflau sub influență bizantină, existau numeroase comunități de călugărițe.

Datorită mănăstirilor sale, Egiptul era considerat în secolul al IV-lea o a doua Țară Sfântă, iar pelerinii la Ierusalim considerau o datorie absolută să viziteze mănăstirile asceților de pe Nil. În secolele al V-lea și al VI-lea, sub Sfântul Eftimie cel Mare (+ 473) și ucenicul său, Sfântul Sava (+ 532), centrul mișcării monastice s-a mutat în Palestina. Mănăstirea fondată de Sfântul Sava în Valea Iordanului a existat continuu până în zilele noastre; acestei comunități îi aparținea Ioan Damaschinul. Aproape la fel de veche este o altă mănăstire care a supraviețuit până în zilele noastre - mănăstirea Sf. Ecaterina de pe Sinai, fondată de împăratul Justinian (a domnit între 527 și 565). După ce Palestina și Sinaiul au căzut în mâinile arabilor, primatul în monahismul bizantin a trecut în secolul al IX-lea Mănăstirii Studion din Constantinopol. Sfântul Teodor, care a devenit stareț al mănăstirii în 799, i-a insuflat o nouă viață: a revizuit carta și a atras un număr mare de noi călugări.

Încă din secolul al X-lea, principalul centru al monahismului ortodox a fost Muntele Athos, o peninsulă muntoasă din nordul Greciei, scăldată de Marea Egee și încoronată de un vârf la 1.935 de metri deasupra nivelului mării. Cunoscut sub numele de „Muntele Sfânt”, Athosul are douăzeci de mănăstiri „conducătoare” și un număr mare de mănăstiri mai modeste, precum și chilii pustnicești. Întreaga peninsulă este dedicată așezărilor monahale; se spune că în perioada sa de glorie, au trăit acolo aproximativ patruzeci de mii de călugări. Numai din Marea Lavră, cele mai vechi dintre cele douăzeci de mănăstiri conducătoare, au ieșit douăzeci și șase de patriarhi și peste o sută patruzeci și patru de episcopi: acest lucru singur oferă o idee despre importanța Athosului în istoria Ortodoxiei.

Monahismul ortodox nu cunoaște nicio împărțire în „ordini”. În Occident, un călugăr aparține unui ordin cartoizian, cistercian sau altul; în Orient, el este pur și simplu membru al marii frății a tuturor călugărilor și călugărițelor, deși, desigur, este repartizat la o anumită mănăstire. Scriitorii occidentali îi numesc uneori pe călugării ortodocși „călugări basilieni” sau „călugări ai Ordinului Basilian”, dar acest lucru este incorect. Sfântul Vasile este o figură remarcabilă în monahismul ortodox, dar nu a fost fondatorul unui ordin și, deși cele două lucrări ale sale sunt cunoscute sub numele de „Regula Mare” și „Regula Mică”, ele nu sunt în niciun fel comparabile cu „Regula” Sfântului Benedict.

O figură caracteristică în monahismul ortodox este figura prezbiterului. Un prezbiter este un călugăr care are un dar special de perspicacitate și înțelepciune spirituală, pe care alți călugări și laici îl aleg ca lideri și mentori spirituali. Un prezbiter poate fi preot sau poate rămâne un simplu călugăr; el nu primește o

inițiere specială în prezbiterie, ci este condus la slujirea sa prin călăuzirea directă a Duhului Sfânt. Mai mult, atât bărbații, cât și femeile pot fi chemați la acest tip de slujire: Ortodoxia cunoaște atât „părinți spirituali”, cât și „mame spirituale”. Un prezbiter știe în mod specific și practic care este voia lui Dumnezeu în raport cu fiecare dintre oamenii care vin la el pentru sfaturi: acesta este darul special al unui prezbiter, carisma sa. Cel mai vechi și mai faimos dintre călugării-prezbiteri a fost însuși Sfântul Anton. Prima jumătate a vieții sale, de la vârsta de optsprezece până la cincizeci și cinci de ani, a petrecut-o în izolare și singurătate, apoi, trăind încă în deșert, a abandonat izolarea strictă și a început să primească vizitatori. Un grup de discipoli s-a adunat în jurul lui Anton, iar pe lângă ei, veneau oameni de tot felul, uneori din cele mai îndepărtate locuri, să-i ceară sfatul. Fluxul de vizitatori era atât de intens încât Sfântul Anton, potrivit biografului său Atanasie, a devenit medicul întregului Egipt. Anton a avut mulți adepți, iar în majoritatea cazurilor cursul evenimentelor a urmat același model: retragerea din lume pentru a se întoarce. Mai întâi, călugărul trebuie să se retragă și să învețe în tăcere adevărul despre Dumnezeu și despre sine însuși. Apoi, după o lungă și severă pregătire în singurătate, după ce a dobândit darul perspicacității necesar unui bătrân, poate deschide ușile chiliei sale și îi poate primi pe oamenii pe care îi evitase anterior.

În centrul ordinii creștine bizantine se afla împăratul. El nu era considerat un conducător obișnuit, ci reprezentantul lui Dumnezeu pe pământ. Dacă Bizanțul era o icoană a Ierusalimului Ceresc, atunci monarhia pământească a împăratului era o imagine, sau o icoană, a Împărăției lui Dumnezeu din ceruri. În biserică, oamenii se prosternau în fața icoanei lui Hristos, iar în palat, în fața icoanei vii a lui Dumnezeu: împăratul. Palatul cu pasajele sale labirintice, ceremonia curții, sala tronului unde leii mecanici răcneau și păsările mecanice cântau - toate acestea aveau scopul de a sublinia statutul împăratului ca vicerege al lui Dumnezeu. „Prin toate acestea”, scria împăratul Constantin al VII-lea Porfirogenetul, „înfățișăm mișcarea armonioasă a lui Dumnezeu Creatorul în jurul acestui univers, în timp ce puterea imperială este păstrată în proporția și ordinea cuvenite.” Împăratul ocupa un loc special în serviciul divin: desigur, nu putea servi Euharistia, dar primea împărtășania în altar „ca preoții”: lua pâinea sfințită în mâini și bea din cupă, în timp ce oamenii primeau sacramentul dintr-o lingură. Împăratul ținea și predici și, în anumite sărbători, tămâia pe altar. Veșmintele pe care episcopii ortodocși le poartă astăzi sunt veșmintele pe care le purta odinioară împăratul.

Viața bizantină era un tot unitar. Nu exista o linie de demarcație clară între religios și secular, între biserică și stat: acestea erau considerate părți ale unui singur organism. Așadar, împăratul trebuia inevitabil să joace un rol activ în treburile bisericești. Dar, în același timp, este nedrept să acuzi Bizanțul de cezaropapism, de subordonarea bisericii statului. Deși biserica și statul formau

într-adevăr un singur organism, existau două elemente distincte în cadrul acestuia: preoția (sacerdotium) și puterea împăratului (imperium). În ciuda strânsei lor cooperări, fiecare element avea propria sferă de activitate independentă. Exista o „simfonie” sau „armonie” între ele: niciunul nu exercita un control absolut asupra celuilalt.

Aceasta este doctrina expusă în marele cod de drept bizantin compilat sub Justinian (vezi a șasea nuvelă) și reprodusă în multe alte texte bizantine. Luați, de exemplu, cuvintele împăratului Ioan Tzimiskes: „Recunosc două puteri: cea preoțească și cea imperială. Creatorul i-a încredințat celei dintâi grija sufletului, iar celei din urmă grija trupurilor oamenilor. Niciuna dintre puteri să nu fie atacată, pentru ca lumea să prospere.” Împăratul avea puterea de a convoca sinoade și de a pune în aplicare decretele lor, dar nu avea dreptul să dicteze conținutul acestor decrete. Doar episcopii întruniți în sinod aveau autoritatea de a decide care este adevărata credință. Episcopii erau hirotoniți de Dumnezeu pentru a propovădui credința, în timp ce împăratul era chemat să acționeze ca apărător al Ortodoxiei, nu ca vestitor al acesteia. Aceasta era teoria și, într-o mare măsură, și practica. Este posibil ca, în multe cazuri, împărații să se fi amestecat fără rușine în treburile bisericești, dar când venea vorba de probleme serioase, autoritățile bisericești au clarificat rapid că aveau o voință proprie. De exemplu, o serie de împărați au susținut cu fermitate iconoclasmul, însă biserica l-a respins cu succes. În istoria Bizanțului, biserica și statul au interacționat strâns unul cu celălalt, dar nu s-au aflat nicidecum într-o relație de dominație și subordonare.

Astăzi, mulți oameni – nu doar din afara Bisericii Ortodoxe, ci și din interiorul ei – critică aspru Imperiul Bizantin și ideea de societate creștină pe care o reprezenta. Dar putem spune că bizantinii s-au înșelat complet? Ei credeau că Hristos, care a trăit pe pământ ca om, a mântuit fiecare aspect al existenței umane și, prin urmare, era posibil să se boteze nu doar indivizii, ci și societatea și spiritul acesteia în ansamblu. Astfel, ei s-au străduit pentru o societate care să fie complet creștină în principiile sale de guvernare și în viața de zi cu zi. De fapt, Bizanțul nu a fost nimic mai mult decât o încercare de a deduce toate consecințele posibile din întruparea lui Hristos și de a le aplica în practică. Desigur, o astfel de încercare era asociată cu un anumit risc: în special, bizantinii identificau adesea regatul pământesc al Bizanțului cu Împărăția lui Dumnezeu, iar grecii – sau mai degrabă „romanii”, pentru a folosi autodenumirea bizantinilor – cu poporul lui Dumnezeu. Desigur, Bizanțului îi lipsea adesea puterea de a se ridica la înălțimile propriului ideal, iar această deficiență se dovedea uneori a fi foarte regretabilă și chiar catastrofală. Poveștile despre duplicitatea, violența și cruzimea bizantină sunt prea cunoscute pentru a fi repetate. Sunt adevărate - dar reprezintă doar o parte din adevăr. Căci în spatele tuturor neajunsurilor

Bizanțului se poate desluși întotdeauna marea perspectivă care i-a inspirat pe bizantini: să stabilească aici, pe pământ, imaginea domniei divine cerești.

BIZANȚIU, II: MAREA SCHISMĂ

Nu ne-am schimbat; suntem încă aceiași ca în secolul al VIII-lea... Dacă ai fi de acord să devii din nou ceea ce erai odată, când eram uniți în credință și comuniune!

Alexei Khomyakov

Nu ne-am schimbat; suntem încă aceiași ca în secolul al VIII-lea... Dacă ai fi de acord să devii din nou ceea ce erai odată, când eram uniți în credință și comuniune!

Alexei Khomyakov

Într-o zi de vară din anul 1054, înainte de începerea slujbei în Hagia Sophia din Constantinopol, cardinalul Humbert și alți doi legați papali au intrat în clădirea catedralei și s-au îndreptat spre altar. Nu veniseră să se roage. Legații au așezat bula papală de excomunicare pe altar și au ieșit. În timp ce treceau prin poarta de vest, cardinalul și-a scuturat praful de pe picioare și a spus: „Dumnezeu să privească și să judece”. În mare confuzie, un diacon a alergat după cardinal și l-a implorat să-i ia înapoi bula. Acesta a refuzat, iar bula a căzut pe trotuar.

Acest incident este acceptat în mod convențional ca începutul Marii Schisme, sau schismei, dintre Răsăritul Ortodox și Apusul Latin. Însă istoricii de astăzi sunt de acord că începutul schismei nu poate fi datat cu precizie. Aceasta s-a maturizat treptat, ca urmare a unor procese lungi și complexe care au început cu mult înainte de secolul al XI-lea și s-au încheiat după acesta.

Mulți factori au influențat aceste procese: culturali, politici, economici, dar principalul motiv al (chismei) nu a fost secular, ci teologic. În cele din urmă, Occidentul și Orientul au avut divergențe în privința chestiunilor doctrinare, în principal în două chestiuni: pretențiile papale și Filioque. Dar înainte de a începe să descriem în detaliu aceste două diferențe și înainte de a lua în considerare cursul evenimentelor concrete, trebuie să spunem câteva cuvinte despre cum era situația în general. Cu mult înainte de ruptura deschisă și formală dintre Orient și Occident, ambele părți deveniseră străine una de cealaltă. Și dacă vrem să înțelegem cum și de ce a fost întreruptă comunicarea dintre cele două părți ale lumii creștine, trebuie să începem cu această alienare crescândă.

Când Pavel și ceilalți apostoli au călătorit în jurul Mediteranei, s-au mișcat în cadrul unei entități politice și culturale strâns legate: Imperiul Roman. Acesta era alcătuit din multe popoare diferite, adesea cu propriile limbi și dialecte. Dar toate aceste grupuri erau conduse de un singur împărat. Aceasta era vasta lume a civilizației greco-romane, la care erau expuși toți oamenii educați din imperiu. Greaca și latina erau înțelese aproape peste tot și mulți le puteau vorbi pe amândouă. Toate acestea au făcut mult mai ușoară munca misionară a bisericii primare.

Însă, în secolele care au urmat, unitatea lumii mediteraneene a dispărut treptat. Prima care a dispărut a fost unitatea politică. De la sfârșitul secolului al III-lea, imperiul, de jure încă unit, a fost de facto împărțit în două părți, Estul și Vestul, fiecare condusă de propriul împărat. Constantin a agravat procesul de divizare prin fondarea unei noi capitale în Est, alături de Roma antică în Italia. Apoi, la începutul secolului al V-lea, au început invaziile barbare: cu excepția Italiei, a cărei cea mai mare parte a rămas în posesie imperială pentru o lungă perioadă de timp, Occidentul a fost împărțit între căpeteniile barbare. Bizantinii nu au uitat niciodată idealurile Romei antice sub Augustus și Traian și încă își considerau propriul imperiu ca fiind teoretic universal, dar Justinian a fost ultimul împărat care a încercat să reducă decalajul dintre teorie și practică, iar cuceririle sale în Est s-au pierdut rapid. Cuceririle barbare au distrus unitatea politică a Estului grec și a Occidentului latin, iar aceasta nu a mai fost niciodată restaurată pentru o perioadă lungă de timp.

La sfârșitul secolului al VI-lea și al VII-lea, izolarea dintre Est și Vest a fost adâncită de invaziile avare și slave din Peninsula Balcanică. Iliria, care anterior servise drept punte între Bizanț și lumea latină, a devenit acum o barieră între ele. Următoarea etapă a diviziunii a fost asociată cu ascensiunea Islamului: Mediterana, pe care romanii o numeau odinioară mare nostrum („marea noastră”), a ajuns acum în mare parte sub control arab. Contactele culturale dintre estul și vestul Mediteranei nu au fost niciodată complet întrerupte, dar au devenit mult mai dificile.

Tulburările iconoclaste au avansat și mai mult procesul de separare dintre Est și Vest. Papii au apărat ferm poziția venerației icoanelor și, prin urmare, au rămas timp de multe decenii în afara comunicării cu împăratul iconoclast și cu Patriarhul Constantinopolului. Izolat de Bizanț, dar având nevoie de sprijin, Papa Ștefan a călătorit spre nord în 754 și l-a vizitat pe conducătorul franc Pepin. Această întâlnire a marcat primul pas într-o schimbare decisivă de orientare din partea papalității. Până atunci, Roma rămăsese în multe privințe parte a lumii bizantine, dar acum cădea din ce în ce mai mult sub influența francilor, deși consecințele acestei schimbări nu au devenit pe deplin evidente decât la mijlocul secolului al XI-lea.

Vizita Papei Ștefan la Pepin a fost urmată cincizeci de ani mai târziu de un eveniment mult mai dramatic. În ziua de Crăciun din anul 800, Papa Leon al III-lea l-a încoronat pe regele franc Carol cel Mare cu coroana imperială. Carol cel Mare încercase să obțină recunoaștere din partea conducătorului Bizanțului, dar nu reușise. Bizantinii erau încă loiali principiului unității imperiale, așa că îl considerau pe Carol cel Mare un uzurpator și încoronarea papală un act de divizare în cadrul imperiului. Crearea Sfântului Imperiu Roman în Occident, în loc să unească Europa, a avut efectul de a înstrăina și mai mult Occidentul și Orientul.

Unitatea culturală a rămas, dar într-o formă mult mai slăbită. Atât în Est, cât și în Vest, oamenii educați trăiau încă în cadrul tradiției clasice, asimilați de Biserică, dar, pe măsură ce timpul trecea, au început să interpreteze această tradiție în moduri din ce în ce mai diferite. Problema limbii a înrăutățit lucrurile. Zilele în care oamenii educați erau bilingvi apuseseră. Până în anul 450, foarte puțini oameni din Europa de Vest puteau citi greaca, iar după 600, puțini din Bizanț vorbeau latina, limba romanilor, deși imperiul continua să fie numit roman. Photius, cel mai mare scolastic din Constantinopol din secolul al IX-lea, nu putea citi latina, iar împăratul „roman” al Bizanțului, Mihail al III-lea, în 864 a numit chiar limba lui Virgil „o limbă barbară și scitică”. Dacă grecii doreau să citească cărți ale autorilor latini, iar latinii doreau să citească opere ale grecilor, puteau face acest lucru doar în traducere. Nici măcar astfel de incidente nu i-au deranjat: în secolul al XI-lea, remarcabilul savant grec Mihail Psellus avea cunoștințe atât de slabe de literatură latină încât i-a derutat pe Caesar și Cicero! De atunci încolo, Orientul grec și Occidentul latin s-au inspirat din surse diferite și au citit cărți diferite și, prin urmare, au devenit din ce în ce mai îndepărtate unul de celălalt.

Este un precedent amenințător și semnificativ faptul că renașterea culturală de la curtea lui Carol cel Mare a fost marcată încă de la începuturi de puternice prejudecăți anti-grecești. În Europa secolului al IV-lea exista o civilizație creștină; în Europa secolului al XIII-lea existau două. Probabil că în timpul domniei lui Carol cel Mare ruptura dintre cele două civilizații a devenit evidentă pentru prima dată. Bizantinii, pe de altă parte, s-au retras în propria lor lume intelectuală și au depus puține eforturi pentru a intra în contact cu Occidentul. În secolul al IX-lea și în secolele care au urmat, au refuzat să ia în serios învățăturile occidentale, așa cum meritau. Bizantinii îi disprețuiau pe toți francii, numindu-i barbari, și asta era tot.

Toți acești factori politici și culturali nu au putut decât să afecteze viața Bisericii, îngreunând menținerea unității religioase. Alienarea culturală și politică nu a făcut decât să contribuie la discordia ecleziastică, așa cum reiese din exemplul lui Carol cel Mare. Nereușind să primească recunoaștere politică din partea împăratului bizantin, acesta a compensat rapid prejudiciul moral aducând o

acuzație de erezie împotriva Bisericii Bizantine. Mai exact, Carol cel Mare i-a învinovățit pe greci pentru că nu au folosit Filioque în Crez (vom vorbi despre asta mai târziu) și a refuzat să accepte deciziile celui de-al VII-lea Sinod Ecumenic. Este adevărat, Carol cel Mare le cunoștea doar într-o traducere proastă, care le distorsiona semnificativ adevăratul sens; dar se pare că, în orice caz, el avea opinii semi-iconoclaste.

Diferența dintre situația politică din Est și Vest a adus cu sine o diferență în formele exterioare ale Bisericii, astfel încât, treptat, ideile oamenilor despre ordinea ecleziastică din cele două locuri au intrat în conflict. Încă de la început a existat o anumită diferență de accent între Est și Vest. În Est existau mai multe biserici fondate direct de apostoli, exista o concepție fermă a egalității tuturor episcopilor, a naturii colegiale și conciliare a Bisericii. Estul îl recunoștea pe Papă ca primul episcop al Bisericii - dar primul printre egali. În Vest exista un singur scaun care se revendica de origine apostolică - și anume, scaunul roman. Drept urmare, Roma a ajuns să fie considerată singurul scaun apostolic. Deși Occidentul a acceptat deciziile Sinoadelor Ecumenice, el însuși nu a jucat un rol activ în acestea; Occidentul vedea în Biserică nu atât un colegiu, cât o monarhie - monarhia papei.

Diferențele inițiale de opinie au fost agravate de cursul evoluțiilor politice. Așa cum era de așteptat, invazia barbară și căderea ulterioară a Imperiului de Apus au contribuit în mare măsură la întărirea structurii autocratice a Bisericii Occidentale. În Orient exista un conducător secular puternic, Împăratul, care menținea ordinea civilizată și statul de drept. În Occident, însă, după invazia barbară, a apărut o multitudine de conducători aflați în război, toți fiind uzurpatori într-o oarecare măsură. Astfel încât, în majoritatea cazurilor, papalitatea era singura forță capabilă să acționeze ca un centru de unitate, ca un element de continuitate și stabilitate în viața spirituală și politică a Europei Occidentale. Prin forța împrejurărilor, Papa și-a asumat un rol la care Patriarhii greci nu erau chemați: el dădea ordine nu numai subordonaților din cadrul Bisericii, ci și conducătorilor seculari. Biserica Occidentală ajunsese la un grad de centralizare necunoscut niciunuia dintre cele patru Patriarhii Orientale (cu posibila excepție a Egiptului). Astfel, în Occident există o monarhie, în Orient un colegiu.

Acesta nu a fost singurul rezultat al invaziei barbare care s-a manifestat în viața Bisericii. În Bizanț, la acea vreme, existau mulți oameni care erau profund interesați de teologie. „Teologul secular” fusese întotdeauna o figură acceptabilă în Ortodoxie: unii dintre cei mai învățați patriarhi bizantini, precum Fotie, fuseseră laici înainte de ridicarea lor la rangul patriarhal. Dar în Occident, singura educație eficientă în Evul Mediu a fost dată în Biserică și pentru cler. Teologia a devenit prerogativa preoților, în timp ce majoritatea laicilor nici măcar nu puteau citi, cu atât mai puțin să înțeleagă complexitatea discuțiilor teologice. Ortodoxia, deși

recunoștea slujirea specială de învățătură a episcopilor, nu a cunoscut niciodată o diviziune atât de clară între cler și laici ca în Evul Mediu occidental.

Relațiile dintre bisericile răsăritene și cele apusene au fost complicate și de lipsa unei limbi comune. Deoarece ambele părți nu mai puteau comunica cu ușurință între ele și nu mai puteau citi scrierile celeilalte, neînțelegerile au crescut. „Spațiul comun de discurs” s-a pierdut treptat.

Orientul și Occidentul deveneau străini unul de celălalt și ambele păreau să sufere de pe urma acestei situații. În Biserica primară exista o unitate de credință, cu o diversitate de școli teologice. Încă de la început, grecii și latinii au abordat misterul creștin în mod diferit. Cu riscul de a simplifica excesiv lucrurile, s-ar putea spune că abordarea latină era mai practică, cea greacă mai contemplativă: prima sub influența ideilor și conceptelor dreptului roman, cea de-a doua pentru că grecii înțelegeau teologia în contextul cultului și în lumina liturghiei sacre. În ceea ce privește Sfânta Treime, latinii au luat ca punct de plecare unitatea lui Dumnezeu, grecii treimea persoanelor; în ceea ce privește răstignirea, latinii au subliniat jertfa lui Hristos, grecii triumful Său; latinii au vorbit mai mult despre răscumpărare, grecii despre îndumnezeire și așa mai departe. La fel ca școlile antiohiene și alexandrine din Orient, aceste două abordări nu erau în sine contradictorii, ci fiecare se completa pe cealaltă și își avea locul în plenitudinea tradiției catolice. Însă acum, când ambele părți deveneau străine una de cealaltă — fără unitate culturală și politică, fără o limbă comună — exista pericolul ca fiecare să-și urmeze propriul drum în izolare, riscând să cadă în extreme și să uite valoarea celuilalt punct de vedere.

Am vorbit despre diferențele de abordări doctrinare din Est și Vest. Dar au existat două puncte în care cele două părți nu se mai completau, ci intrau în conflict direct: pretențiile papale și Filioque. Factorii menționați mai sus ar fi fost suficienți pentru a provoca tensiuni serioase în lumea creștină. Dar chiar și așa, unitatea ar fi putut fi păstrată dacă nu ar fi existat aceste două obstacole suplimentare. La ele trebuie să ne îndreptăm acum. Dezacordul nu a devenit pe deplin evident decât la mijlocul secolului al IX-lea, dar aceste două diferențe în sine datează dintr-o perioadă mult mai veche.

Am menționat deja papalitatea când am vorbit despre diferența dintre situația politică din Orient și Occident și am văzut că invaziile barbare au servit la întărirea structurii centralizate și monarhice a Bisericii Occidentale. Atâta timp cât Papa a revendicat puterea absolută doar în Occident, Bizanțul nu a ridicat nicio obiecție. Bizantinii nu au avut nicio obiecție față de centralizarea Bisericii Occidentale, atâta timp cât Papa nu s-a amestecat în afacerile orientale. Dar Papa considera că jurisdicția sa imediată se extindea atât în Occident, cât și în Orient și, de îndată ce a încercat să-și susțină pretențiile în patriarhatele orientale

prin fapte, o ciocnire a devenit inevitabilă. Grecii recunoșteau primatul onoarei Papei, dar nu supremația sa universală, așa cum credea Papa însuși. Papa considera infailibilitatea drept prerogativa sa, dar grecii erau convinși că în chestiuni de credință decizia finală nu aparținea Papei, ci Sinodului, care reprezenta toți episcopii Bisericii. Aici ne confruntăm cu două concepte diferite ale structurii vizibile a bisericii.

Atitudinea ortodoxă față de papalitate este exprimată în mod remarcabil de autorul din secolul al XII-lea, Nikita, arhiepiscopul Nicomediei:

Iubiților Frați! Nu negăm Bisericii Romane primatul celor cinci patriarhate surori și îi recunoaștem dreptul de a ocupa cel mai onorabil loc în Sinoadele Ecumenice. Dar ea însăși s-a separat de noi prin propriile acțiuni, când, din mândrie, a început să pretindă o monarhie, lucru pe care slujirea ei nu îl implică... Putem recunoaște decretele ei, adoptate nu numai fără consultarea noastră, ci chiar fără știrea noastră? Din moment ce Pontiful Roman, așezat pe tronul mândru al gloriei sale, dorește să ne amenințe și, ca să spunem așa, să ne arunce decrete de sus, din moment ce dorește să ne judece și chiar să ne conducă pe noi și bisericile noastre, și nu consultând-ne, ci după cum îi place, putem vorbi atunci despre frăție sau chiar despre rudenie? Am fi sclavi, nu fii, iar Biserica Romană nu ar fi o mamă pioasă a fiilor ei, ci o stăpână autoritară și crudă a sclavilor ei [22] .

Acestea erau sentimentele credinciosului ortodox în secolul al XII-lea, când problema a devenit pe deplin evidentă. În secolele anterioare, atitudinea grecilor față de papalitate fusese în mare parte aceeași, deși nu fusese încă agravată de conflicte. Până în anul 850, Roma și Orientul evitaseră conflictul deschis privind revendicările papale, dar divergența de opinii nu era mai mică pentru că era parțial ascunsă.

A doua piatră de poticnire a fost Filioque. Disputa se referea la partea din Crezul niceo-constantinopolitan care se ocupa de Duhul Sfânt. Textul original al Crezului suna astfel: „Cred... în Duhul Sfânt, Domnul și Dătătorul de viață, care purcede de la Tatăl și împreună cu Tatăl și cu Fiul este venerat și glorificat.” În această formulare originală, Crezul este încă pronunțat în Răsărit. Dar Occidentul a adăugat cuvintele „... și de la Fiul” (Filioque în latină), astfel încât sintagma a devenit: „purcând de la Tatăl și de la Fiul”. Este imposibil de spus cu certitudine unde și de către cine a fost făcută adăugarea, dar cel mai probabil a apărut în Spania ca măsură defensivă împotriva arianismului. În orice caz, Biserica Spaniolă a introdus Filioque în Crez la cel de-al Treilea Sinod de la Toledo (589), dacă nu chiar mai devreme. Din Spania, adăugarea s-a răspândit în Franța și de acolo în Germania, unde a fost adoptată de Carol cel Mare și confirmată la Sinodul semi-iconoclast de la Frankfurt (794). Scriitorii de la curtea

lui Carol cel Mare au fost cei care au făcut din Filioque subiect de controversă, acuzându-i pe greci de erezie pentru că au pronunțat Crezul în forma sa originală. **Însă Roma, cu conservatorismul său caracteristic, a susținut Crezul fără adăugarea Filioque până la începutul secolului al XI-lea. În 808, Papa Leon al III-lea i-a scris lui Carol cel Mare că el însuși considera Filioque acceptabil din punct de vedere doctrinal, dar considera că este o greșeală schimbarea formulării verbale a Crezului. Leon a plasat în mod deliberat table de argint în Bazilica Sfântul Petru cu textul Crezului fără Filioque. La acea vreme, Roma acționa ca intermediar între franci și Bizanț** .

Până în anul 850, grecii nu au acordat prea multă atenție Filioque-ului, iar când au făcut-o, reacția lor a fost aspru critică. Ortodoxia a obiectat (și încă se opune) Filioque-ului din două motive. În primul rând, Crezul este proprietatea întregii Biserici, iar orice modificare nu poate fi făcută decât de către un Sinod Ecumenic. Prin schimbarea Crezului fără a consulta Răsăritul, Occidentul (în opinia lui Khomyakov) se face vinovat de fratricid moral, un păcat împotriva unității Bisericii. În al doilea rând, majoritatea ortodocșilor sunt convinși că Filioque-ul este incorect din punct de vedere teologic. Ortodocșii cred că Duhul purcede numai de la Tatăl și consideră eretic să se afirme că El purcede și de la Fiul. Cu toate acestea, există și unii ortodocși care cred că Filioque-ul nu este eretic și este chiar acceptabil ca opinie teologică, cu condiția să fie interpretat corect. Dar chiar și adepții acestei opinii moderate consideră Filioque-ul o adăugare nejustificată.

Pe lângă aceste două probleme majore, papalitatea și Filioque, au existat și diferențe minore în cultul și disciplina bisericească, care au cauzat tensiuni între Est și Vest. Astfel, grecii le permiteau preoților să se căsătorească, latinii insistau asupra celibatului, cele două părți aveau reguli diferite de post, grecii foloseau aluat dospit pentru Euharistie, latinii foloseau aluat nedospit sau „pâine nedospită”.

În jurul anului 850, Orientul și Occidentul erau încă în deplină comuniune unul cu celălalt și constituiau o singură biserică. Diferențele culturale și politice au dus la o alienare crescândă, dar nu a existat o schismă deschisă. Ambele părți aveau concepții diferite despre autoritatea papală și pronunțau crezul diferit, dar aceste probleme nu ieșiseră încă la iveală.

Însă în 1190, Theodore Balsamon, Patriarhul Antiohiei și cea mai mare autoritate în dreptul canonic, vedea deja lucrurile cu totul altfel:

De mulți ani [câți ani nu se spune] Biserica Apuseană a fost separată în comuniune spirituală de celelalte patru patriarhii și a devenit străină de Ortodoxie... Prin urmare, niciun latin nu ar trebui primit în comuniune până când

nu declară că se va abține de la învățăturile și obiceiurile care îl despart de noi și dorește să fie sub autoritatea canoanelor Bisericii, în unitate cu ortodocșii [23] .

În ochii lui Balsamon, comuniunea fusese ruptă. O ruptură finală se produsese între Est și Vest: nu mai constituiau o singură biserică.

În această tranziție de la alienare la schismă, patru evenimente sunt deosebit de importante: cearta dintre Fotie și Papa Nicolae I (cunoscută sub numele de „Schisma Foțienă”; în Orient se preferă să se vorbească despre „Schisma lui Nicolae”), incidentul cu dipticele din 1009, încercarea de reconciliere din 1053–1054 și consecințele sale tragice, Cruciadele.

În 858, la cincisprezece ani după triumful venerării icoanelor sub Teodor, a fost numit un nou Patriarh al Constantinopolului, Fotie, cunoscut în Biserica Ortodoxă sub numele de Sfântul Fotie cel Mare. El a fost numit „cel mai remarcabil gânditor, cel mai mare politician și cel mai capabil diplomat dintre toți cei care au ocupat vreodată tronul patriarhal din Constantinopol”. La scurt timp după urcarea sa pe tron, Fotie a fost implicat într-o dispută cu Papa Nicolae I (858–867).

Patriarhul anterior, Sfântul Ignațiu, fusese exilat de împărat și forțat să abdice. Susținătorii lui Ignațiu au refuzat să recunoască validitatea abdicării sale și l-au considerat pe Fotie un uzurpator. Fotie i-a trimis o scrisoare papei informându-l despre urcarea sa pe tronul patriarhal, dar Nicolae a decis să nu-l recunoască imediat pe Fotie, ci să aștepte dezvoltarea ulterioară a conflictului dintre noul patriarh și partidul lui Ignațiu. În 861, și-a trimis legații la Constantinopol.

Fotie nu era nerăbdător să intre într-o dispută cu papalitatea. I-a tratat pe legați cu mare respect și i-a invitat să prezideze Sinodul de la Constantinopol, care urma să judece între el și Ignatie. Legații au acceptat oferta și, împreună cu restul conciliului, l-au recunoscut pe Fotie drept patriarh legitim. Dar când s-au întors la Roma, Nicolae a declarat că și-au depășit autoritatea și și-a schimbat decizia. Apoi a preluat el însuși cazul la Roma, iar conciliul ținut sub președinția sa în 863 l-a recunoscut pe Ignatie drept patriarh și l-a declarat pe Fotie destituit. Bizantinii nu au acordat atenție acestei condamnări și nu au răspuns scrisorilor papale. Astfel, s-a produs o ruptură clară între bisericile romane și constantinopolitane.

Conflictul era evident legat de pretențiile papale. Nicolae a fost un mare papă reformator. Avea o viziune ambițioasă asupra prerogativelor Scaunului Roman și făcuse multe pentru a stabili autoritatea papală absolută asupra tuturor episcopilor din Occident. Dar credea, de asemenea, că autoritatea sa absolută se extindea și în Orient: într-o scrisoare din 865, el susținea că are autoritate „asupra întregului pământ și, prin urmare, asupra fiecărei biserici”. Tocmai acesta

era lucrul pe care bizantinii nu erau dispuși să-l accepte. Nicolae a văzut în disputa dintre Ignațiu și Fotie o oportunitate de aur de a-și consolida pretenția la jurisdicție universală: ar trebui să forțeze ambele părți să se supună deciziei sale de arbitraj. Dar și-a dat seama că Fotie consimțise în mod voluntar la o anchetă a legaților papali și, prin urmare, acest act nu putea fi văzut ca o recunoaștere a supremației papale. De aceea (printre alte motive) Nicolae a anulat decizia legaților. La rândul lor, bizantinii nu s-au opus apelurilor la papă - dar în anumite condiții, stipulate în canonul celui de-al Treilea Sinod de la Sardica (343). Acest canon prevedea că un episcop condamnat putea face apel la Roma, iar papa, după examinarea cazului, avea dreptul să se pronunțe asupra unui nou proces. Totuși, acest nou proces nu a fost efectuat de către papă însuși la Roma, ci de către episcopii diecezelor învecinate cu dieceza episcopului condamnat. Bizantinii considerau că Nicolae, prin anularea decretului legaților și cerând un nou proces la Roma, depășise cu mult limitele acestui canon. Ei considerau un astfel de comportament o interferență nefondată și necanonică în treburile interne ale unei alte patriarhii.

Curând, disputa nu s-a mai concentrat doar pe pretențiile papale, ci și pe Filioque. Atât Bizanțul, cât și Occidentul (în principal Germania) avuseseră un mare succes misionar printre slavi. Ambele valuri de expansiune misionară, dinspre Est și dinspre Vest, s-au întâlnit curând. Când grecii și germanii au văzut că operau în aceeași țară, conflictul a devenit aproape inevitabil: la urma urmei, ambele misiuni se bazau pe fundații inițiale foarte diferite. Ca urmare a ciocnirii, a apărut în mod natural chestiunea Filioque-ului, care era folosit printre germani, dar nu practicat de greci. Principalul motiv al discordiei a fost Bulgaria, o țară pe care Roma și Constantinopolul erau la fel de dornice să o anexeze sferei lor de jurisdicție. Khagan Boris a fost la început înclinat să ceară botezul misionarilor germani, dar sub amenințarea unei invazii bizantine și-a schimbat politica și a acceptat botezul clerului bizantin în jurul anului 865. Cu toate acestea, Boris dorea să vadă Biserica Bulgară independentă; când Constantinopolul a refuzat să-i acorde autonomie, s-a îndreptat către Occident în speranța unui rezultat mai bun. Câștigând mână liberă în Bulgaria, misionarii latini au lansat rapid o ofensivă împotriva grecilor, insistând asupra acelor puncte în care practica bizantină se deosebea de a lor: căsătoriile clericale, regulile de post și, mai presus de toate, Filioque. Filioque nu era încă în uz chiar în Roma, dar Nicolae și-a dat sprijinul deplin germanilor care au insistat asupra introducerii sale în Bulgaria. Papalitatea, care mediase între franci și greci în 808, nu a mai menținut neutralitatea.

Firește, Fotie a fost foarte alarmat de creșterea influenței germane în Balcani. Dar a fost și mai alarmat de controversa Filioque impusă de latini. În 867, Fotie a luat măsuri. A trimis o enciclică celorlalți patriarhi orientali, în care a prezentat respingeri detaliate ale Filioque și i-a acuzat pe cei care l-au folosit de erezie.

Fotie a fost adesea reproșat pentru această scrisoare: chiar și eminentul istoric romano-catolic Francisc Dvornik, care în general are o mare simpatie pentru Fotie, numește acțiunea sa un „atac inutil” în acest caz și afirmă că „această acțiune eronată a fost prost gândită, pripită și plină de consecințe fatale”. Dar dacă Fotie a considerat cu adevărat Filioque eretic, ar fi putut acționa diferit? De asemenea, trebuie amintit că nu Fotie a fost cel care a făcut din Filioque un subiect de dispută pentru prima dată, ci Carol cel Mare și teologii săi cu șaptezeci de ani mai devreme. Așadar, Occidentul, nu Orientul, a fost inițial agresorul. În urma trimiterii scrisorii enciclice, Fotie a convocat un conciliu la Constantinopol, care a decis excomunicarea Papei Nicolae, declarându-l „eretic care devasta via Domnului”.

În acest moment critic, întreaga situație s-a schimbat brusc. În același an (867), Fotie a fost detronat de împărat. Ignatie a urcat din nou pe tronul patriarhal, iar comuniunea cu Roma a fost restabilită. În anii 869–870, un al doilea conciliu a avut loc la Constantinopol, cunoscut sub numele de „Conciliul lui Antifotie”. În cadrul acestuia, fostul patriarh a fost condamnat și anatematizat, iar deciziile conciliului din 867 au fost revizuite. La deschiderea acestui conciliu, cunoscut mai târziu în Occident sub numele de al VIII-lea Sinod Ecumenic, au fost prezenți doar 12 episcopi, deși la sesiunile ulterioare numărul participanților a ajuns la 103.

Însă schimbările nu s-au încheiat aici. Sinodul din 869–870 i-a cerut împăratului să rezolve problema statutului Bisericii Bulgare. Așa cum era de așteptat, s-a decis subordonarea acesteia Patriarhiei de Constantinopol. Boris a fost de acord cu această decizie, realizând că Roma i-ar acorda și mai puțină independență decât Bizanțul. Așadar, în 870, misionarii germani au fost expulzați, iar Filioque nu a mai fost distribuit în interiorul granițelor bulgare. Dar asta nu a fost tot. La Constantinopol, Ignațiu și Fotie s-au împăcat în cele din urmă, iar când Ignațiu a murit în 877, Fotie a moștenit din nou tronul patriarhal. În 879, a avut loc un alt Sinod de la Constantinopol, la care au participat 383 de episcopi (un contrast izbitor cu numărul mic de episcopi ai Sinodului Anti-Fotiean ținut cu zece ani mai devreme!). Sinodul a anatematizat adunarea din 869 și l-a absolvit pe Fotie de toate acuzațiile. Roma a acceptat toate deciziile sinodului fără proteste. Astfel, Fotie a obținut victoria, primind recunoaștere la Roma și devenind conducătorul ecleziastic al Bulgariei. Până de curând, exista opinia că a existat o a doua „schismă fotiană”, dar Dr. Dvornik a demonstrat exhaustiv că această a doua schismă este un mit: în perioada târzie a patriarhatului lui Fotie (877–886), comunicarea dintre Constantinopol și papalitate nu a fost întreruptă. Ioan al VIII-lea (872–882), care ocupase deja tronul papal la acea vreme, nu era prieten cu francii și nu a subliniat problema Filioque-ului și nici nu a încercat să-și afirme pretențiile papale în Orient. Poate că și-a dat seama ce daune a adus politica lui Nicolae unității lumii creștine.

Astfel, din exterior, schisma a fost depășită. Însă cele două diferențe principale care fuseseră dezvăluite în conflictul dintre Nicolae și Fotie nu au putut fi rezolvate în realitate. Crăpătura a fost cârpită - și asta a fost tot.

Fotie, care a fost întotdeauna venerat în Orient ca sfânt, conducător al bisericii și teolog, a fost primit mult mai rece în Occident, unde a fost considerat vinovat de schismă și alte păcate. Astăzi, calitățile bune ale lui Fotie au câștigat o recunoaștere mai largă. „Dacă trag concluzia corectă", scrie Dr. Dvornik în încheierea studiului său monumental, „trebuie să-l recunoaștem din nou pe Fotie ca un mare om al bisericii, un savant umanist și un creștin adevărat care a avut noblețea de a-și ierta dușmanii și de a face primul pas spre reconciliere."

La începutul secolului al XI-lea, a apărut o nouă controversă cu privire la Filioque. Papalitatea a acceptat în cele din urmă inserarea: la încoronarea împăratului Henric al II-lea la Roma, în 1014, simbolul a fost pronunțat cu această adăugire. Cu cinci ani mai devreme, în 1009, noul ales Papă Sergiu al IV-lea a trimis o scrisoare la Constantinopol care, cel mai probabil (deși nu cu siguranță), conținea Filioque. În orice caz, Patriarhul Constantinopolului (numit și Sergiu) nu a inclus numele papei în diptice: acesta era numele listelor pe care le avea fiecare patriarh și care conțineau numele altor patriarhi, vii și morți, pe care patriarhul respectiv îi recunoștea ca ortodocși. Dipticele serveau drept semn vizibil al unității bisericii, iar omiterea deliberată a numelui cuiva echivala cu o declarație de necomunicare cu acea persoană. După 1009, numele Papei de la Roma nu a mai apărut în dipticele Constantinopolului. Astfel, din punct de vedere tehnic, Roma și Constantinopolul nu au mai fost în comuniune una cu cealaltă de atunci. Însă ar fi greșit să insistăm prea mult asupra acestui aspect tehnic. Dipticele erau adesea incomplete și nu pot servi drept criteriu infailibil pentru evaluarea relațiilor bisericești. Numele papilor lipseau adesea din dipticele Constantinopolului chiar și înainte de 1009, pentru simplul motiv că aceștia au uitat să anunțe Orientul despre acest lucru atunci când au urcat pe tron. Excluderea numelui papal în 1009 nu a provocat niciun comentariu la Roma și chiar și în Constantinopol, oamenii au uitat repede când și de ce numele papei a fost omis pentru prima dată din diptice.

Până la mijlocul secolului al XI-lea, noi factori au tensionat și mai mult relațiile dintre papalitate și patriarhiile orientale. Secolul precedent fusese o perioadă de mare instabilitate și tulburări pentru Scaunul Roman. După cum a observat pe bună dreptate cardinalul Baronius, era epoca de fier și plumb a papalității. Dar sub influența germană, Roma se reformase și, sub conducerea unor oameni precum Hildebrand (Papa Grigore al VII-lea), atinsese o putere în Occident cum nu avusese niciodată înainte. Firește, papalitatea reformată și-a reînnoit pretențiile la jurisdicție universală formulate odată de Nicolae. La rândul lor, bizantinii erau obișnuiți să se ocupe de o papalitate slabă și dezorganizată și au

întâmpinat dificultăți extreme în a se adapta la noua situație. Situația a fost agravată de factori politici - agresiunea militară a normanzilor împotriva Italiei bizantine - precum și de expansiunea comercială a orașelor portuare italiene din estul Mediteranei în secolele al XI-lea și al XII-lea.

În 1054 a izbucnit un conflict aprins. Normanzii făceau presiuni asupra grecilor din Italia bizantină pentru a adopta ritul latin; ca răspuns, Patriarhul Constantinopolului, Mihail Cerularius, a cerut ca bisericile latine din Constantinopol să adopte ritul grecesc, iar când acestea au refuzat, a ordonat închiderea lor (în 1052). Aceasta a fost poate o măsură prea drastică, dar, întrucât patriarhul Mihail era pe deplin îndreptățit să facă acest lucru. În special, Mihail și susținătorii săi s-au opus practicii latine de a folosi „azime” în Euharistie (o problemă care nu a fost ridicată în controversa din secolul al IX-lea). Cu toate acestea, în 1053, Cerularius a adoptat o poziție mai conciliantă și i-a scris Papei Leon al IX-lea, propunând ca numele papei să fie repus pe diptice. Ca răspuns la această propunere și pentru a soluționa problemele disputate, Leon a trimis trei legați la Constantinopol în 1054, în fruntea cărora l-a pus pe Humbert, episcopul Silvei Candida. Alegerea lui Humbert nu poate fi numită norocoasă, deoarece atât el, cât și Cerularius au fost încăpățânați și neînduplecători, iar ciocnirea lor directă nu a fost propice stabilirii bunei-voințe printre creștini. La primirea lui Cerularius, legații au făcut o impresie nefavorabilă. După ce au înmânat scrisoarea papei patriarhului, s-au retras fără saluturile obișnuite; scrisoarea, deși semnată de Leon, era de fapt condeiul lui Humbert însuși și a fost scrisă pe un ton distinct neprietenos. După aceasta, patriarhul a refuzat să negocieze cu legații. În cele din urmă, Humbert și-a pierdut răbdarea și a aruncat bula de excomunicare pe altarul Catedralei Sfânta Sofia. Printre alte acuzații nefondate, aceasta conținea reprosul că a omis Filioque din Crez! Humbert a părăsit în grabă Constantinopolul fără alte explicații despre acțiunea sa și, la sosirea sa în Italia, a prezentat întregul incident ca o mare victorie pentru Roma. Cerularius și sinodul au răspuns prin excomunicarea lui Humbert (dar nu și a Bisericii Romane ca atare). Așadar, încercarea de împăcare nu a făcut decât să înrăutățească lucrurile.

Însă chiar și după 1054, relațiile de prietenie dintre Est și Vest au continuat. Ambele părți ale creștinătății nu își dăduseră încă seama de amploarea rupturii, iar oamenii de ambele părți sperau că neînțelegerile vor putea fi rezolvate fără prea multe dificultăți. Disputa dintre Roma și Constantinopol a trecut în mare parte neobservată de creștinii de rând. Conștientizarea a ceea ce se întâmplase a venit abia odată cu începutul cruciadelor: acestea au adus cu ele un spirit de ură și răutate și au făcut ca schisma să fie definitivă.

Din punct de vedere militar, cruciadele au început strălucit. Antiohia a fost recucerită de la turci în 1098, Ierusalimul în 1099. Acesta a fost un succes

incontestabil, deși a fost obținut cu prețul a mult sânge. Atât în Antiohia, cât și în Ierusalim, cruciații au instalat patriarhi latini. În Ierusalim, acest lucru a fost rezonabil, deoarece tronul era temporar vacant și, deși în anii următori au existat patriarhi greci succesivi ai Ierusalimului care au trăit în exil în Cipru, chiar în Palestina populația (atât greacă, cât și latină) l-a recunoscut pe patriarhul latin drept conducător. Abatele rus Daniel de Cernigov, care a făcut un pelerinaj la Ierusalim în 1106-1107, i-a găsit pe greci și latini rugându-se la unison în locurile sfinte. Adevărat, el a observat cu satisfacție că atunci când Focul Sfânt s-a coborât de Paște, lămpile grecești s-au aprins în mod miraculos, dar latinii au fost nevoiți să-și aprindă lămpile cu cele grecești. Cât despre Antiohia, exista acolo un patriarh funcțional. Adevărat, s-a retras curând la Constantinopol, dar populația nu a vrut să accepte un patriarh latin de la cruciați, care îl instalaseră în locul său. Astfel, din 1100 încoace, a existat de fapt o schismă locală în Antiohia. După 1187, când Saladin a cucerit Ierusalimul, situația din Țara Sfântă s-a înrăutățit și mai mult. Cei doi rivali, care locuiau chiar în Palestina, au împărțit populația creștină între ei: patriarhul latin la Acra, cel grec la Ierusalim. Această schismă locală din Ierusalim și Antiohia a avut un rezultat extrem de nefericit. Roma era departe; și dacă Roma și Constantinopolul se certau, ce semnificație practică avea aceasta pentru majoritatea creștinilor din Siria și Palestina? Dar când doi episcopi rivali au contestat același scaun, iar două comunități aflate în război locuiau în același oraș, atunci schisma a devenit o realitate cotidiană, implicând direct credincioșii obișnuiți. Nu liderii bisericii, ci cruciadele au atras comunități întregi în discordie; cruciadele au adus schisma la nivel local.

Însă evenimentul fatal a avut loc în 1204, când cruciații au cucerit Constantinopolul în timpul celei de-a patra cruciade. Inițial, se îndreptaseră spre Egipt, dar Alexius, fiul împăratului detronat Isaac Angelos, i-a convins să se îndrepte spre Constantinopol pentru a-l restaura, cu tatăl său pe tron. Intervenția occidentală în politica bizantină s-a dovedit a fi nereușită și, în cele din urmă, cruciații, frustrați de „îndoiala” grecilor, și-au pierdut răbdarea și au jefuit orașul. Creștinătatea orientală își amintește încă de trei zile teribile de jaf. „Chiar și sarazinii sunt milostivi și buni în comparație cu acești oameni care poartă crucea lui Hristos pe umeri”, scrie Niketas Choniates. În cuvintele lui Sir Steven Runciman, „cruciații nu au adus pace, ci o sabie, iar acea sabie era destinată să străpungă creștinătatea.” [24] Vechilor diferențe doctrinare li s-a alăturat acum o ură națională arzătoare, un sentiment de insultă și indignare față de agresiunea și sacrilegiul occidental. După 1204 nu mai exista nicio îndoială că Orientul și Occidentul creștin erau împărțite în două.

Atât Ortodoxia, cât și Roma se considerau a avea dreptate în chestiunile doctrinare disputate, iar adversarul lor a greșit, așa că, după schismă, atât Roma, cât și Biserica Ortodoxă au pretins că sunt adevărata Biserică. Dar, chiar dacă sunt convinse de propria lor dreptate, trebuie să privească înapoi cu tristețe

și remușcare. Ambele părți trebuie să recunoască sincer că ar fi putut și ar fi trebuit să facă mai mult pentru a preveni schisma. Ambele părți sunt vinovate de greșeli la nivel uman. Astfel, ortodocșii trebuie să se reproșeze pentru mândria și aroganța cu care i-au privit pe creștinii occidentali în epoca bizantină. Trebuie să se reproșeze pentru incidente precum revolta din 1182, când mulți latini care locuiau în Constantinopol au fost sfâșiați de gloata bizantină (deși nicio atrocitate a părții bizantine nu poate fi comparată cu jaful din 1204). Și ambele părți, în ciuda tuturor pretențiilor lor de a fi adevărata Biserică, trebuie să recunoască faptul că, la nivel uman, diviziunea le-a sărăcit în mod trist pe amândouă. Răsăritul grec și Occidentul latin aveau nevoie și încă au nevoie unul de celălalt. Pentru ambele părți, marea schismă a fost o tragedie.

În 1204, cruciații au fondat Regatul Latin de scurtă durată la Constantinopol. Acesta a încetat să existe în 1261, când grecii le-au recucerit orașul. Bizanțul a mai dăinuit încă două sute de ani, care au devenit o perioadă de mare renaștere culturală, artistică și religioasă. Dar, din punct de vedere politic și economic, Imperiul Bizantin restaurat era un stat fragil, din ce în ce mai lipsit de apărare împotriva hoardelor turcești care apăsau dinspre est.

Au existat două încercări serioase de a stabili o uniune între Orientul și Occidentul creștin, prima în secolul al XIII-lea, a doua în secolul al XV-lea. Prima încercare a fost inițiată de împăratul Mihail al VIII-lea (a domnit între 1259 și 1282), același împărat care recucerise Constantinopolul. Deși Mihail își dorea, fără îndoială, sincer unitatea creștină pe baze religioase, el era motivat și de considerații politice: amenințat cu un atac din partea lui Carol de Anjou, suveranul Siciliei, avea nevoie disperată de sprijinul și protecția papei, iar un astfel de sprijin putea fi cel mai bine oferit printr-o uniune. Un conciliu dedicat unificării bisericilor a fost convocat la Lyon în 1274. Delegații ortodocși prezenți au fost de acord să recunoască pretențiile papale și să introducă Filioque în crez. Dar unirea a rămas pe hârtie, deoarece marea majoritate a clerului și laicilor a respins uniunea, atât în Bizanț, cât și în Bulgaria și în alte țări ortodoxe. Reacția generală la Conciliul de la Lyon este rezumată în cuvintele atribuite surorii împăratului: „Ar fi mai bine ca imperiul fratelui meu să piară decât credința ortodoxă”. Unirea de la Lyon a fost respinsă oficial de succesorul lui Mihail, iar Mihail însuși, ca „apostat”, a fost privat de înmormântarea creștină.

Între timp, Orientul și Occidentul se îndepărtau din ce în ce mai mult unul de celălalt atât în teologie, cât și în înțelegerea vieții creștine. Bizanțul a continuat să trăiască într-o atmosferă de patristică, păstrând ideile și limbajul părinților din secolul al IV-lea. Iar în Occident, tradiția patristică a fost înlocuită de scolastică - o sinteză teologico-filosofică dezvoltată în secolele XII-XIII. Teologii occidentali foloseau acum noi categorii de gândire, o nouă metodă teologică și o nouă

terminologie pe care Orientul nu o înțelegea. Ambele părți își pierdeau treptat „spațiul discursiv” comun [25] .

Bizanțul a contribuit la acest proces: și aici a avut loc o dezvoltare teologică la care Occidentul nu a participat, deși nu a fost la fel de radicală ca revoluția scolastică. Ea a fost legată în principal de controversa șihastă, care a apărut în Bizanț la mijlocul secolului al XIV-lea. În centrul său se afla doctrina naturii lui Dumnezeu și metodele de rugăciune acceptate în Biserica Ortodoxă.

Pentru a înțelege esența controversei isihaste, trebuie să ne întoarcem pentru o clipă la istoria timpurie a teologiei mistice orientale. Aceasta a fost dezvoltată în trăsăturile sale de bază de Clement al Alexandriei (+ 215) și Origen al Alexandriei (+ 253/254) și dezvoltată în secolul al IV-lea de către capadocieni, în special de Sfântul Grigore al Nyssei și de ucenicul lor Evagrie Ponticul (+ 399), un călugăr din deșertul egiptean. Această tradiție mistică (în special Clement și Grigore) este caracterizată printr-o abordare strict apofatică, în care Dumnezeu este descris nu atât în termeni pozitivi, cât negativi. Întrucât mintea umană nu-L poate înțelege în mod adecvat pe Dumnezeu, orice afirmație despre El este neapărat aproximativă. Prin urmare, este mai puțin greșit să folosim modul de exprimare negativ decât pozitiv: să refuzăm să spunem ce este Dumnezeu și pur și simplu să spunem ce nu este. Grigore al Nyssei afirmă: „Adevărata cunoaștere și contemplare a lui Dumnezeu constă în aceasta: să vedem că El este invizibil. Căci ceea ce căutăm se află dincolo de orice cunoaștere, fiind complet ascuns de întunericul incomprehensibilității” [26] .

Teologia negativă și-a găsit expresia clasică în așa-numitele scrieri „areopagite”. Timp de secole, acestea au fost atribuite Sfântului Dionisie Areopagitul, pe care Pavel l-a convertit la creștinism în Atena (Faptele Apostolilor 17:34). Dar, de fapt, ele sunt opera unui autor necunoscut, care probabil a trăit în Siria la sfârșitul secolului al V-lea și a aparținut cercului de simpatizanți non-calcedonieni. Sfântul Maxim Mărturisitorul (+ 662) a compus scholie pentru corpusul areopagit, asigurându-și astfel locul permanent în teologia ortodoxă. Dionisie s-a bucurat și de o mare influență în Occident: se știe că Summa Theologica a lui Toma d'Aquino îl citează de 1.760 de ori, iar un cronicar englez din secolul al XIV-lea notează că Teologia Mistică a lui Dionisie „s-a răspândit prin Anglia ca un cerb sălbatic”. Limbajul apofatic al lui Dionisie a fost preluat de mulți. „Dumnezeu este infinit și de neînțeles”, scrie Ioan Damaschinul, „și tot ce se poate înțelege despre El este infinitatea și incomprehensibilitatea Sa... Dumnezeu nu aparține existentului: nu că nu există, ci El este mai presus de tot ceea ce există și chiar mai presus de existența însăși” [27] .

La prima vedere ar putea părea că o astfel de subliniere a necunoașterii lui Dumnezeu exclude orice experiență directă a Lui. Dar, de fapt, mulți dintre cei

care recurg la abordarea apofatică o văd nu atât ca pe un instrument filosofic pentru a denota transcendența supremă a lui Dumnezeu, cât (și mult mai des) ca pe un mijloc de unire cu Dumnezeu în rugăciune. Negațiile servesc nu numai la limitarea afirmațiilor pozitive despre Dumnezeu, ci și ca trambuline pentru teologul mistic ori de câte ori acesta caută să se cufunde cu întreaga sa ființă în misterul viu al lui Dumnezeu. Acesta este exact cazul lui Grigore de Nyssa, Dionisie și Maxim, care au practicat pe scară largă abordarea apofatică. Pentru ei, „calea negației" era în același timp „calea unirii". Dar ne putem întreba: cum este posibil să ne întâlnim față în față cu Cel care este suprem transcendent? Cum poate Dumnezeu să fie atât inteligibil, cât și inteligibil?

Aceasta a fost una dintre întrebările cu care se confruntau isihaștii secolului al XIV-lea. (Numele este derivat din grecescul hesychia, care înseamnă calm interior. Un isihast este cel care se dedică rugăciunii tăcute, eliberat pe cât posibil de toate imaginile, cuvintele și judecățile discursive.) Strâns legată de această întrebare era o alta: care este rolul trupului în rugăciune? Evagrie, la fel ca Origen, manifestă uneori prea multă afinitate cu platonismul: el scrie despre rugăciune în termeni intelectuali, ca o activitate a minții, nu a personalității în ansamblu. Se pare că nu vede niciun rol pozitiv pentru corpul uman în procesul de răscumpărare și îndumnezeire. Echilibrul dintre trup și suflet a fost restabilit în omiliile unui alt autor ascetic, Macarie. El a fost identificat în mod tradițional cu Sfântul Macarie al Egiptului (?300–390), dar se crede acum că omiliile au fost scrise în Siria sau Asia Mică în anii 480. Omiliile lui Macarie susțin o viziune mai biblică asupra persoanei umane, în care omul nu este doar un suflet închis într-un corp (așa cum credeau filozofii greci), ci o singură entitate, suflet și corp împreună. Unde Evagrie vorbește despre minte sau intelect (nous în greacă), Macarie folosește conceptul ebraic de inimă. Această schimbare este semnificativă, deoarece inima se referă la întreaga persoană - nu numai la minte, ci și la voință, la emoții și chiar la corp.

Folosind termenul „inimă" în sensul lui Macarie, ortodocșii vorbesc adesea despre „rugăciune din inimă". Ce înseamnă aceasta? Când o persoană începe să se roage, la început își mișcă buzele și trebuie să depună un efort intelectual pentru a înțelege sensul cuvintelor. Dar când se roagă constant și cu concentrare, atunci mintea și inima devin una: mintea „converge în inimă" și învață puterea de a „fi în inimă". Astfel, rugăciunea devine „rugăciune din inimă": este rostită nu numai de buze și nu numai de minte, ci este oferită spontan de întreaga ființă umană - buzele, mintea, sentimentele, voința și trupul ei. Rugăciunea umple întreaga conștiință a unei persoane și nu mai necesită efort, ci se revarsă din ea însăși. O astfel de rugăciune din inimă este rodul nu numai al propriilor eforturi ale unei persoane, ci este un dar de la Dumnezeu.

Când ortodocșii vorbesc despre „rugăciunea inimii”, ei au de obicei în minte o rugăciune specifică: Rugăciunea lui Iisus. Printre autorii greci, mai întâi Diadoh din Foticea (mijlocul secolului al V-lea) și apoi Sfântul Ioan Scălmacul din Muntele Sinai (579? – 649?) au recomandat repetarea constantă, sau pomenirea, numelui lui Iisus ca o formă de rugăciune deosebit de eficientă. De-a lungul timpului, invocarea numelui lui Iisus s-a cristalizat într-o frază scurtă numită Rugăciunea lui Iisus: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă.” [28] Până în secolul al XIII-lea, dacă nu chiar mai devreme, recitarea Rugăciunii lui Iisus ajunsese să fie combinată cu anumite exerciții fizice menite să ajute la concentrare. Astfel, respirația era reglată cu atenție în conformitate cu tempo-ul rugăciunii și se recomanda și o anumită poziție a corpului: capul era plecat, bărbia sprijinită pe piept, iar ochii erau îndreptați spre regiunea inimii . [29] Toate la un loc sunt adesea numite „metoda isihastă de rugăciune”, dar nu trebuie să credem că pentru isihaști înșiși aceste exerciții constituiau esența rugăciunii. Nu erau considerate un scop în sine, ci un mijloc auxiliar de concentrare, util pentru unii, dar nu necesar pentru toți. Isihaștii știau că nu există modalități mecanice de a dobândi harul lui Dumnezeu, așa cum nu există nicio tehnică care să ducă automat la o stare mistică.

Pentru isihaștii bizantini, experiența mistică culmina în contemplarea luminii divine necreate. Scrierile Sfântului Simeon Noul Teolog (942–1022), cel mai mare dintre misticii bizantini, sunt pline de acest „misticism al luminii”. Descriindu-și propria experiență, el vorbește iar și iar despre lumina divină, numind-o „focul cu adevărat divin”, „focul necreat și invizibil, fără început și imaterial”. Isihaștii credeau că lumina pe care o vedeau era aceeași lumină care li s-a arătat celor trei ucenici în timpul Schimbării la Față a lui Isus pe Muntele Tabor. Dar cum poate fi reconciliată această viziune a luminii divine cu doctrina apofatică a transcendenței și inaccesibilității lui Dumnezeu?

Toate aceste întrebări referitoare la transcendența lui Dumnezeu, rolul trupului în rugăciune și lumina divină au ieșit în evidență la mijlocul secolului al XIV-lea. Isihaștii au fost contestați de un savant grec din Italia, Varlaam din Calabria, care apăra doctrina „alterității” și a necunoscutului lui Dumnezeu în imagini exterioare. Se sugerează uneori că Varlaam a fost influențat de filosofia nominalistă populară în Occident la acea vreme, dar este mai probabil ca învățătura sa să fi provenit din surse grecești. Pornind de la o interpretare unilaterală a lui Dionisie, el a susținut că Dumnezeu poate fi cunoscut doar indirect; isihasmul, în opinia sa, greșea vorbind despre o experiență directă a cunoașterii lui Dumnezeu, deoarece o astfel de experiență este inaccesibilă omului în viața pământească. Referindu-se la exercițiile fizice practicate de isihaști, Varlaam i-a acuzat de o înțelegere grosolan materialistă a rugăciunii. De asemenea, a fost indignat de afirmațiile isihaștilor că erau capabili să vadă lumina divină necreată: în acest punct i-a acuzat din nou de materialism grosolan. Cum poate o persoană să

vadă esența divină cu ochii trupești? Lumina pe care se presupune că o văd isihaștii nu este lumina veșnică a divinității, ci o lumină temporară, creată.

Isihaștii au fost apărați de Sfântul Grigore Palama (1296–1359), Arhiepiscop al Tesalonicului. El a susținut o doctrină a personalității umane care justifica utilizarea exercițiilor fizice în rugăciune. De asemenea, a argumentat, împotriva lui Varlaam, că isihaștii vedeau de fapt lumina divină necreată. Pentru a explica cum era posibil acest lucru, Grigore a dezvoltat doctrina distincției dintre esență și energii în Dumnezeu. Grigore a fost cel care a oferit o bază dogmatică solidă pentru practica isihasmului, integrând-o în teologia ortodoxă. Învățătura lui Palama a fost susținută de două sinoade ținute la Constantinopol în 1341 și 1351. Deși acestea au fost sinoade locale, nu ecumenice, ele se bucură de o autoritate în teologia ortodoxă care este doar puțin inferioară celei a celor Șapte Sinoade Ecumenice. Dar lumea creștină occidentală nu a recunoscut niciodată oficial aceste două sinoade, deși mulți creștini occidentali acceptă personal teologia lui Palama.

Grigorie a început prin a afirma învățătura biblică despre persoana umană și întrupare. Omul este unul și un tot unitar; nu numai mintea, ci omul întreg a fost creat după chipul lui Dumnezeu. Trupul nu este dușmanul sufletului, ci ajutorul și colaboratorul său. Prin asumarea unui trup uman în întrupare, Hristos „a făcut din trup o sursă inepuizabilă de sfințire”. [30] Aici Grigorie preia și dezvoltă idei care erau implicite în textele anterioare, cum ar fi omiliile lui Macarie; aceeași înțelegere înaltă a trupului uman se află, așa cum am văzut, în spatele doctrinei ortodoxe a venerației icoanelor. Grigorie a încercat să aplice această învățătură despre persoana umană metodei isihaste de rugăciune: subliniind rolul trupului în procesul rugăciunii, isihaștii (Grigorie era convins) nu erau nicidecum vinovați de materialism grosolan. Pur și simplu rămâneau fideli învățăturii biblice despre om ca întreg. Hristos a luat trup omenesc și l-a mântuit pe omul întreg, prin urmare, omul întreg - trup și suflet împreună - trebuie să se roage lui Hristos.

Din acest punct, Grigorie trece la problema principală: cum să împacem cele două afirmații despre cunoașterea lui Dumnezeu de către om și faptul că Dumnezeu este prin natura sa de necunoscut? Răspunsul lui Grigorie este: cunoaștem energiile lui Dumnezeu, dar nu și esența Sa. Această distincție între esență (ousia) și energiile din Dumnezeu datează de la Părinții capadocieni. „Îl cunoaștem pe Dumnezeul nostru prin energiile Sale”, scrie Sfântul Vasile, „dar nu spunem că ne putem apropia de esența Sa. Căci, deși energiile Sale coboară la noi, esența Sa rămâne inaccesibilă” [31] . Grigorie acceptă această distincție. Cu toată pasiunea caracteristică fiecărui exponent al teologiei apofatice, el afirmă necunoscutul absolut al lui Dumnezeu în esența Sa. „Dumnezeu nu este natură”, scrie Palamas, „căci El este mai presus de orice natură; «nu este o ființă, căci El este mai presus de orice ființă... Nimic din ceea ce a creat El nu este câtuși de

puțin părtaș la cea mai înaltă natură și nici nu va fi vreodată aproape de ea» [32] . Dar fiind extrem de îndepărtat în esența Sa, Dumnezeu S-a revelat în energiile Sale. Energiile lui Dumnezeu nu sunt ceva care există separat de El, nu sunt un dar al lui Dumnezeu pentru oameni. Nu, ele sunt Dumnezeu Însuși în acțiunea Sa și în manifestarea Sa către lume. Dumnezeu este pe deplin și complet prezent în fiecare dintre energiile divine. După cum spunea Gerard Manley Hopkins, lumea este marcată de măreția lui Dumnezeu. Toată creația este un rug gigantic aprins, pătruns, dar nu distrus de focul inefabil și minunat al energiilor divine [33] .

Prin intermediul acestor energii, Dumnezeu intră într-o relație directă și imediată cu omenirea. În relație cu noi, oamenii, energia divină nu este, de fapt, nimic altceva decât har. Harul nu este un „dar” al lui Dumnezeu, nu este un obiect dat de Dumnezeu omenirii, ci o manifestare directă a Dumnezeului Viu Însuși, o întâlnire personală între creatură și Creator. „Harul... este energia sau procesiunea abundentă a firii... sub aspectul comunicării cu creaturile, al îndumnezeirii lor” [34] . Când spunem că sfinții sunt transformați sau „îndumnezeiți” prin harul lui Dumnezeu, vrem să spunem că li se dă experiența directă de a-L vedea pe Dumnezeu Însuși. Ei îl cunosc pe Dumnezeu - desigur, în energiile Sale, nu în esența Sa.

Dumnezeu este Lumină și, prin urmare, experiența perceperii energiei divine ia forma luminii. Lumina pe care o contemplă isihaștii nu este o strălucire creată, ci lumina zeității însăși - lumina care L-a înconjurat pe Hristos pe Muntele Tabor. Această lumină, dovedește Palama, nu este o lumină senzorială sau materială, ci poate fi văzută cu vederea naturală (așa cum au văzut-o ucenicii lui Hristos în timpul Schimbării la Față). Căci atunci când o persoană este îndumnezeită, proprietățile sale trupești, precum sufletul său, sunt transformate. Prin urmare, viziunea isihastă a luminii este o adevărată viziune a lui Dumnezeu în energiile Sale divine, iar isihaștii o identifică pe bună dreptate cu lumina necreată de pe Tabor.

Astfel, Palamas păstrează intactă transcendența lui Dumnezeu, evitând panteismul, în care alunecă ușor misticismul nepăsător, dar în același timp afirmă imanența lui Dumnezeu, prezența Sa constantă în lume. Dumnezeu rămâne „în întregime Altul”, dar prin energiile sale (care sunt Dumnezeu însuși) intră într-o relație directă cu lumea. El este Dumnezeul Viu, Dumnezeul istoriei, Dumnezeul Bibliei, întrupat în Hristos. Când Varlaam exclude orice posibilitate de cunoaștere directă a lui Dumnezeu și afirmă creaturalitatea luminii divine de pe Tabor, el face ca prăpastia dintre Dumnezeu și umanitate să fie de netrecut. Prin urmare, în opoziția sa față de Varlaam, Grigore Palamas urmărește același lucru pentru care s-au străduit Atanasie și Sinoadele Ecumenice: să păstreze accesul direct la Dumnezeu, să apere plenitudinea răscumpărării și îndumnezeirii

noastre. Doctrina care a format esența disputelor despre Treime, persoana lui Hristos și sfintele icoane - aceeași doctrină formează nucleul disputei isihaste.

„În lumea închisă a Bizanțului”, scrie Dom Gregory Dicke, „nicio nouă mișcare de gândire nu a apărut după secolul al VI-lea... Somnul a început în secolul al IX-lea și poate chiar mai devreme, în secolul al VI-lea.” [35] Controversele dogmatice bizantine din secolul al XIV-lea expun în mod convingător falsitatea unor astfel de afirmații. Desigur, Grigore Palamas nu a fost un inovator revoluționar, ci s-a așezat ferm pe tradiția trecutului. Cu toate acestea, a fost un teolog creativ de primă mână, iar lucrările sale mărturisesc faptul că teologia ortodoxă nu și-a pierdut activitatea nici după secolul al VIII-lea și al VII-lea Sinod Ecumenic.

Printre contemporanii lui Grigore Palama, trebuie menționat Nicolae Cabasilas. El a simpatizat cu isihaștii, deși nu a fost un participant direct la controversă. Cabasilas este autorul „Comentariului la Liturghia Sfintei”, care a devenit o lucrare clasică pe această temă în Ortodoxie, precum și un tratat despre sacramente, „Viața în Hristos”. Operele lui Cabasilas sunt marcate de două trăsături caracteristice: un simț viu al personalității lui Hristos (care, potrivit lui Nicolae, „este mai aproape de noi decât propriul nostru suflet” [36]) și o concentrare neclintită asupra sacramentelor. Pentru Cabasilas, viața mistică este, în esență, viață în Hristos și în sacramente. Aici poate exista pericolul ca misticismul să capete un caracter individualist și speculativ, dar la Cabasilas rămâne întotdeauna hristocentric, sacramental, ecleziastic. Operele lui Cabasilas arată cât de strâns legate sunt misticismul și viața sacramentală în teologia bizantină. Palama și cercul său nu au crezut niciodată că rugăciunea mistică face posibilă renunțarea la viața bisericească instituțională normală.

Al doilea conciliu despre unire a avut loc la Florența în 1438–1439. Împăratul Ioan al VIII-lea (a domnit între 1425–1448) a fost prezent personal, alături de Patriarhul Constantinopolului și o numeroasă delegație a Bisericii Bizantine, precum și reprezentanți ai altor biserici ortodoxe. Discuțiile au fost lungi, iar ambele părți au depus eforturi mari pentru a ajunge la un acord autentic cu privire la principalele probleme. În același timp, grecilor le-a fost greu să discute imparțial problemele teologice: știau că situația lor politică era disperată și că singura lor speranță de a-i învinge pe turci consta în ajutorul din Occident. În cele din urmă, a fost elaborată o formulă pentru unire, care includea Filioque, tezele despre purgatoriu, „azime” și pretențiile papale. Aceasta a fost semnată de toți ortodocșii prezenți la conciliu, cu excepția unuia, Arhiepiscopul Marcu al Efesului, care a fost ulterior canonizat de Biserica Ortodoxă. Uniunea Florentina s-a bazat pe un principiu dublu: acordul asupra chestiunilor doctrinare și respectul pentru tradițiile și riturile legitime ale fiecărei biserici. Astfel, în materie de doctrină, ortodocșii au recunoscut pretențiile papale (deși formula unirii în exprimarea sa verbală era oarecum vagă și ambiguă), au recunoscut poziția privind dubla

procesiune a Duhului Sfânt (deși nu li s-a cerut să introducă Filioque în textul simbolului Liturghiei Divine) și au recunoscut învățătura romano-catolică despre purgatoriu (unul dintre punctele de divergență dintre Orient și Occident care a devenit evident abia în secolul al XIII-lea). Dar, în ceea ce privește „pâinea nedospită", unanimitatea nu era necesară: grecilor li s-a permis să folosească aluat dospit, în timp ce latinilor li s-a continuat să folosească aluat nedospit.

Însă, deși Unirea de la Florența a fost celebrată în toată Europa Occidentală – clopotele au sunat în fiecare biserică parohială din Anglia – ea nu s-a dovedit a fi mai viabilă decât unirea care a precedat-o la Lyon. Ioan al VIII-lea și succesorul său, Constantin al XI-lea (ultimul împărat bizantin și al XVIII-lea de la Constantin cel Mare), au rămas fideli unirii; dar au fost neputincioși să o impună supușilor lor și nici măcar nu au îndrăznit să o proclame public la Constantinopol până în 1452. Mulți dintre cei care au semnat unirea la Florența și-au retras semnăturile la întoarcerea acasă. Doar o mică parte din clerul și poporul bizantin au acceptat decretele conciliului. Ca și cum ar fi repetat ceea ce spusese sora împăratului după Lyon, Marele Duce Loukas Notaras a declarat: „Aș prefera să văd un turban musulman în centrul orașului decât o mitră latină".

Ioan și Constantin speraseră că Unirea de la Florența le va oferi sprijin militar din Occident, dar ajutorul real a fost neglijabil. Pe 7 aprilie 1453, turcii au început un asalt asupra Constantinopolului de pe uscat și de pe mare. Depășiți numeric cu peste 20 la 1, bizantinii au rezistat eroic timp de șapte săptămâni lungi. Dar situația era fără speranță. În dimineața zilei de 29 mai, ultima slujbă creștină a avut loc în Catedrala Sfânta Sofia. A fost o slujbă comună a ortodocșilor și romano-catolicilor: la această oră decisivă, susținătorii și adversarii Unirii de la Florența și-au uitat diferențele. Împăratul a părăsit catedrala după ce a primit împărtășania și a murit luptând pe zidurile orașului. În aceeași zi, spre seară, orașul a fost cucerit de turci, iar cel mai faimos templu din lumea creștină a devenit moschee.

A fost sfârșitul Imperiului Bizantin. Dar nu sfârșitul Patriarhiei de Constantinopol și cu atât mai puțin sfârșitul Ortodoxiei.

CONVERSIA SLAVILOR

Credința binecuvântată s-a răspândit în toată țara și în cele din urmă a ajuns la poporul rus... Dumnezeul cel milostiv, care are grijă de toate țările, nu ne mai neglijează. Dorința Lui a fost să ne mântuiască și să ne aducă la rațiune.

Ilarion, mitropolitul Rusiei (1051–1054?)

Credința binecuvântată s-a răspândit în toată țara și în cele din urmă a ajuns la poporul rus... Dumnezeul cel milostiv, care are grijă de toate țările, nu ne mai neglijează. Dorința Lui a fost să ne mântuiască și să ne aducă la rațiune.

Ilarion, mitropolitul Rusiei (1051–1054?)

Mijlocul secolului al IX-lea a fost o perioadă de intensă activitate misionară pentru Constantinopol. După ce a ieșit în sfârșit din lunga tulburare iconoclastă, Biserica Bizantină și-a îndreptat energiile către convertirea slavilor păgâni care locuiau la nordul și nord-estul granițelor imperiului - moravienii, bulgarii, sârbii și rușii. Primul patriarh al Constantinopolului care a întreprins o muncă misionară la scară largă printre slavi a fost Fotie. În acest scop, el a ales doi frați, grecii tesaloniceni Constantin (826–869) și Metodie (815? – 885). În Biserica Ortodoxă, Constantin este de obicei numit Chiril, numele pe care l-a luat ca și călugăr; în tinerețe, era cunoscut sub numele de „Constantin Filosoful". Constantin a fost cel mai capabil dintre studenții lui Fotie, expert în multe limbi, inclusiv arabă, ebraică și chiar dialectul samaritean. Dar Constantin și fratele său cunoșteau în mod special limba slavă: chiar și din copilărie au învățat dialectul slavilor care locuiau în vecinătatea Tesalonicului și îl puteau vorbi liber.

Prima călătorie misionară a lui Chiril și Metodie a fost o scurtă vizită la khazari, care locuiau la nord de Caucaz, în 860. Nu a fost un succes de durată, iar khazarii s-au convertit la iudaism câțiva ani mai târziu. Adevărata muncă a fraților a început în 863, când au mers în Moravia (care a coincis aproximativ cu Cehoslovacia de mai târziu). Misiunea fraților în Moravia a fost trimisă ca răspuns la o cerere a prințului moravian Rostislav de a trimite misionari care să poată predica oamenilor în propriul lor dialect și să conducă slujbe în limba slavă. Dar slujba slavă necesita o Biblie slavă și cărți liturgice slave. Înainte de a merge în Moravia, frații au început un proiect gigantic de traducere și mai întâi au trebuit să inventeze un alfabet slav adecvat. În traducere, frații au folosit forma slavă pe care o cunoșteau din copilărie: dialectul macedonean al slavilor din zona din jurul Salonicului. Astfel, dialectul slavilor macedoneni a devenit limba slavă bisericească, care până în ziua de azi rămâne limba liturgică a Bisericii Ruse și a altor biserici slave ortodoxe.

Este imposibil să supraestimăm importanța pentru viitorul credinței ortodoxe a traducerilor slave ale lui Chiril și Metodie, pe care le-au luat cu ei în țara nordică necunoscută. Există puține evenimente în istoria Bisericii care să fie atât de semnificative. Încă de la început, creștinii slavi s-au bucurat de un avantaj pe care niciun alt popor din Europa Occidentală nu îl avea la acea vreme: auzeau Evanghelia și slujba bisericească într-o limbă pe care o puteau înțelege. Spre deosebire de Biserica Romano-Catolică, care insista asupra păstrării latinei,

Biserica Ortodoxă nu a fost niciodată riguroasă în materie de limbă: politica sa normală este de a oficia slujbele în limba vernaculară.

În Moravia, ca și în Bulgaria, misiunea greacă a intrat adesea în conflict cu misionarii germani care activau în aceeași regiune. Nu numai că cele două misiuni depindeau de patriarhate diferite, dar erau și ghidate de principii diferite. Chiril și Metodie foloseau limba slavă în slujbele bisericești, germanii foloseau latina, Chiril și Metodie recitau Crezul în forma sa originală, germanii cu adăugarea Filioque. Pentru a-și elibera misiunea de interferențele germane, Chiril a decis să o plaseze sub protecția directă a papei. Această decizie a lui Chiril arată că nu considera prea gravă cearta dintre Fotie și Nicolae. Pentru el, Orientul și Occidentul constituiau încă o singură biserică și nu conta prea mult dacă misiunea sa depindea de Constantinopol sau de Roma, atâta timp cât era posibil să continue să conducă slujbele în limba slavă. Așadar, în 868, frații s-au dus personal la Roma și au reușit pe deplin la îndeplinirea cererii lor. Adrian al II-lea, succesorul lui Nicolae I pe tronul roman, i-a primit favorabil și a susținut pe deplin misiunea greacă, confirmând utilizarea limbii slave ca limbă liturgică a Moraviei. De asemenea, a aprobat traducerile fraților și a așezat copii ale cărților liturgice slave pe altarele principalelor biserici din Roma.

Chiril a murit la Roma (869), iar Metodie s-a întors în Moravia. Din păcate, germanii au ignorat decizia papei și au făcut toate eforturile pentru a-l împiedica pe Metodie, chiar închizându-l timp de un an. Când Metodie a murit în 885, germanii i-au alungat adepții din țară și i-au vândut pe mulți ca sclavi. Urmele misiunii slave în Moravia au rămas timp de încă două secole, dar în cele din urmă au fost complet șterse. Creștinismul în forma sa occidentală, cu limba și cultura latină (și, bineînțeles, Filioque), s-a stabilit în toată țara. Încercarea de a întemeia o biserică națională slavă în Moravia nu a avut niciun rezultat și s-ar putea avea impresia că opera lui Chiril și Metodie a eșuat în cele din urmă.

În realitate, însă, nu este așa. Munca fraților a dat roade și în alte țări unde nu au avut ocazia să predice personal, în special în Bulgaria, Serbia și Rusia. După cum am văzut deja, Khaganul bulgar Boris a oscilat la un moment dat între Est și Vest, dar în cele din urmă a recunoscut jurisdicția Constantinopolului. Misionarii bizantini din Bulgaria nu au avut perspicacitatea lui Chiril și Metodie și la început au folosit greaca în slujbele lor, o limbă la fel de incomprehensibilă pentru bulgarul obișnuit ca latina. Cu toate acestea, după ce discipolii lui Metodie au fost expulzați din Moravia, aceștia s-au dus în mod firesc în Bulgaria și aici au introdus principiile misiunii moraviene. Greaca a fost înlocuită de limba slavă, iar cultura creștină a Bizanțului a apărut bulgarilor într-o formă slavă pe care o puteau accepta. Biserica Bulgară a crescut rapid. În jurul anului 926, în timpul domniei lui Simeon cel Mare (domnia 893–927), a fost fondată o Patriarhie bulgară independentă, recunoscută de Patriarhul Constantinopolului în 927. Visul

lui Boris de a avea propria biserică autocefală s-a împlinit la doar cincizeci de ani după moartea sa. Biserica bulgară a devenit prima biserică națională slavă.

Misionarii bizantini au mers și în Serbia, care acceptase creștinismul în a doua jumătate a secolului al IX-lea, în jurul anilor 867–874. Serbia se afla, de asemenea, la granița dintre lumea creștină orientală și cea occidentală, dar după o oarecare ezitare a urmat exemplul Bulgariei în loc de Moraviei, recunoscând jurisdicția Constantinopolului. Cărțile liturgice slave au apărut în țară, iar cultura slavo-bizantină a început să se dezvolte. Biserica Sârbă a câștigat independența parțială sub Sfântul Sava (1176–1235), cel mai mare sfânt național, care a fost hirotonit ca arhiepiscop al Serbiei la Niceea în 1219. În 1346, a fost înființată Patriarhia Sârbă, recunoscută de Constantinopol în 1375.

Convertirea rușilor este, de asemenea, indirect legată de activitățile lui Chiril și Metodie, dar vom vorbi despre asta mai jos, în secțiunea următoare. Creștinizarea bulgarilor, sârbilor și rușilor - „copiii spirituali” ai celor doi greci tesaloniceni - le-a conferit pe bună dreptate titlul de „apostoli ai slavilor”.

O altă țară balcanică, România, a avut o istorie mai complexă. Românii, deși influențați de vecinii lor slavi, erau inițial latini ca limbă și caracter etnic. Dacia, care face parte din România modernă, a fost o provincie romană între 106 și 271, dar comunitățile creștine fondate în acea perioadă au dispărut aparent după plecarea romanilor. Se pare că unii români au fost convertiți la creștinism de către bulgari la sfârșitul secolului al IX-lea și începutul secolului al X-lea, dar creștinizarea completă a celor două principate românești, Moldova și Țara Românească, datează din secolul al XIV-lea. Oricine crede că Ortodoxia are un caracter exclusiv „răsăritean” – greco-slav – nu ar trebui să uite faptul că Biserica Română, care ocupă astăzi al doilea cel mai mare număr de biserici ortodoxe, este predominant latină în identitatea sa națională.

Bizanțul le-a oferit slavilor o doctrină creștină pe deplin dezvoltată și o civilizație creștină complet dezvoltată. Când convertirea slavilor a început în secolul al IX-lea, marea eră a disputelor doctrinare și a Sinoadelor Ecumenice se apropia de sfârșit. Principiile fundamentale ale credinței - dogmele Treimii și Întrupării - fuseseră deja dezvoltate și transmise slavilor în forma lor finală. Poate acesta este motivul pentru care bisericile slave au produs puțini teologi originali, iar disputele religioase care au apărut în țările slave nu au fost de obicei de natură dogmatică. Dar credința în Treime și Întrupare nu a existat în vid: odată cu ea a venit întreaga cultură și civilizație creștină, iar misionarii greci au fost cei care au adus-o cu ei din Bizanț. Creștinizarea și aculturarea slavilor au avut loc simultan.

Grecii și-au transmis credința și civilizația nu într-o formă străină slavilor, ci sub o înfățișare slavă, iar aici traducerile lui Chiril și Metodie au jucat un rol decisiv.

Slavii au putut asimila cu adevărat ceea ce au preluat din Bizanț. Fiind la început proprietatea claselor conducătoare, cultura bizantină și credința ortodoxă au intrat în cele din urmă în viața de zi cu zi a fiecărui popor slav în ansamblu. Sistemul de creare a bisericilor naționale independente nu a făcut decât să întărească legătura dintre popor și biserică.

Desigur, apropierea Ortodoxiei de viața poporului și, în special, crearea bisericilor naționale a avut consecințe nefavorabile. Având în vedere legătura strânsă dintre biserică și stat, slavii ortodocși au amestecat adesea cele două și au obligat biserica să servească obiectivelor politicii naționale. Uneori, au fost înclinați să-și considere credința ca fiind în primul rând sârbă, rusă sau bulgară, uitând că era, în primul rând, o credință ortodoxă și catolică. Și grecii au fost supuși unei astfel de ispite în New Age. Naționalismul a fost otrava care a otrăvit Ortodoxia în ultimele zece secole. Dar, în cele din urmă, integrarea bisericii cu poporul s-a dovedit a fi foarte favorabilă. Creștinismul a devenit o adevărată religie a întregului popor printre slavi, o religie a poporului în cel mai bun sens al cuvântului.

Fotie avea și el planuri de a converti slavii din Rusie. În jurul anului 864, a trimis un episcop în Rusie, dar această primă misiune creștină a fost distrusă de Oleg, care a preluat puterea la Kiev (principalul oraș al Rusiei la acea vreme) în 878. Cu toate acestea, pătrunderea creștinismului în Rusie din Bizanț, Bulgaria și Scandinavia a continuat, iar în 945 exista, fără îndoială, o biserică creștină în Kiev. Prințesa rusă Olga a devenit creștină în 955, deși fiul ei, Sviatoslav, a refuzat să urmeze exemplul mamei sale: a declarat că, dacă ar fi botezat, alaiul său ar râde de el. Dar în 988, nepotul Olgăi, Vladimir (a domnit între 980 și 1015), s-a convertit la creștinism și s-a căsătorit cu sora împăratului bizantin Ana. Ortodoxia a devenit religia de stat a statului rus și a rămas așa până în 1917. Vladimir a preluat cu seriozitate creștinizarea pământurilor sale: preoți veneau în Rusie, se importau moaște, vase sacre, icoane, se oficiau botezuri în masă în râuri, se stabiliseră curți bisericești și zeciuială bisericească. Idolul imens al lui Perun, cu cap de argint și mustață de aur, a fost târât rușinos din vârful unui deal deasupra Kievului. „Trompeta unui înger și tunetele evangheliei au răsunat prin toate orașele. Aerul a fost sfințit de tămâie adusă lui Dumnezeu. Mănăstirile se înălțau pe munți. Bărbați și femei, mici și mari - toți oamenii umpleau sfintele biserici.” Așa a descris Mitropolitul Ilarion acest eveniment șaizeci de ani mai târziu. Fără îndoială, el a idealizat ușor imaginea. Rusul Kievean nu a devenit creștin peste noapte: la început biserica a fost înființată doar în orașe, în timp ce un număr semnificativ din populația rurală a rămas păgână până în secolele al XIV-lea și al XV-lea.

Vladimir a acordat o mare atenție aspectelor sociale ale creștinismului, așa cum făcuse odinioară Ioan cel Milostiv. Oriunde ospăta cu curtea sa, împărțea

mâncare celor flămânzi și infirmi. Nicăieri altundeva în Europa, la acea vreme, nu exista un sistem de „securitate socială” atât de bine organizat precum la Kiev, în secolul al X-lea. Alți conducători ai Rusiei Kievene au urmat exemplul lui Vladimir. Astfel, Vladimir Monomah (a domnit între 1113 și 1125) le-a scris fiilor săi în „Instrucțiunile” sale: „Mai presus de toate, nu uitați de săraci, ci hrăniți cât puteți și îngrijiți de orfan și justificați-vă pe văduvă și nu permiteți celui puternic să distrugă o persoană” [37] . Vladimir a acceptat, de asemenea, profund legea creștină a milei, iar când a introdus legea bizantină la Kiev, a insistat asupra atenuării celor mai crude și nemiloase caracteristici ale acesteia. În Rusia Kieveană nu existau pedeapsa cu moartea, mutilări sau tortură, iar pedepsele corporale erau folosite extrem de limitat [38] .

Aceeași bunătate se simte în povestea celor doi fii ai lui Vladimir, Boris și Gleb. După moartea lui Vladimir, în 1015, fratele lor mai mare, Sviatopolk, a încercat să le acapareze principatele. Luând porunca Evangheliei literal, frații nu au opus rezistență, deși ar fi putut cu ușurință să o facă, și au fost uciși unul după altul de către solii lui Sviatopolk. Dacă trebuia vărsat sânge, Boris și Gleb au preferat ca acesta să fie al lor. Deși nu erau martiri pentru credință, ci victime ale tulburărilor politice, biserica i-a canonizat pe amândoi sub numele de „frați purtători de pătimire”: în Rusia, simțeau că prin suferința lor nevinovată și voluntară deveniseră părtași la pătimirea lui Hristos. Poporul rus a acordat întotdeauna suferinței un loc special în viața creștină.

În Rusia Kieveană, ca și în Bizanț și în Occidentul medieval, mănăstirile au jucat un rol important. Cea mai influentă dintre acestea a fost Mănăstirea Kiev-Pecersk (Lavra Pecersk). Aceasta a fost fondată ca o frăție semi-eremitică de Sfântul Anton, un călugăr rus care locuise anterior pe Muntele Athos, și a fost reorganizată de succesorul Sfântului Anton, Sfântul Teodosie (+ 1074). Teodosie a introdus regula cenobitică la Mănăstirea Pecersk, care a fost urmată la Mănăstirea Studită din Constantinopol. La fel ca Vladimir, Sfântul Teodosie a fost sensibil la cerințele sociale ale creștinismului și le-a dus la îndeplinire într-un mod radical, punându-se în locul săracilor, așa cum făcuse Sfântul Francisc de Assisi în Occident. Dacă Boris și Gleb L-au urmat pe Hristos în moartea lor sacrificială, Teodosie L-a urmat în sărăcie și „kenoză” (altruism). Fiind de origine nobilă, a decis în copilărie să poarte haine aspre și cârpite și să lucreze la câmp în mod egal cu iobagii. „Domnul nostru Iisus Hristos”, spunea Teodosie, „S-a făcut sărac și S-a smerit, dându-se nouă ca exemplu, pentru ca și noi să ne smerim în numele Lui. A îndurat insulte, a fost scuipat și bătut pentru mântuirea noastră; cât de drept este să suferim și noi pentru a-L dobândi pe Hristos!” [39] Chiar și după ce a devenit stareț, Teodosie a purtat cele mai modeste haine și a respins orice semn exterior de putere. În același timp, a fost un prieten și consilier respectat al prinților și boierilor. Același ideal al smereniei kenotice i-a inspirat și pe alți asceți, precum episcopul Luca de Vladimir (+ 1185). Conform Cronicii lui Vladimir, Luca

„s-a îmbrăcat în smerenia lui Hristos și nu a avut nicio cetate aici, ci a căutat o cetate viitoare”. Acest ideal este prezent în folclorul rus și la scriitori precum Tolstoi și Dostoievski.

Vladimir, Boris și Gleb, Feodosiy - toți au fost preocupați de urmarea practică a Evangheliei: Vladimir - preocupat de justiția socială și mila față de criminali, Boris și Gleb - urmarea lui Hristos în suferința și moartea voluntară, Feodosiy - în autoidentificarea cu cei slabi. Acești patru sfinți întruchipează una dintre cele mai atractive trăsături ale creștinismului Rusiei Kievene.

În perioada kievenă, Biserica Rusă a rămas subordonată Constantinopolului, iar până în 1237, mitropoliții Rusiei erau de obicei greci. În amintirea acelor zile în care mitropoliții soseau din Bizanț, Biserica Rusă continuă să cânte în greacă un salut solemn episcopului: eispolla eti, despota („de mulți ani, stăpâne”). Dar dintre episcopii rămași din perioada kievenă, aproximativ jumătate erau ruși prin naștere; unul era chiar evreu convertit, iar altul sirian.

Kievul a menținut legături strânse nu doar cu Bizanțul, ci și cu Europa Occidentală. Unele caracteristici ale organizării Bisericii Ruse timpurii, cum ar fi zeciuiala bisericească, nu erau de origine bizantină, ci vest-europeană. Mulți sfinți occidentali care nu sunt menționați în calendarul bizantin erau venerați la Kiev: astfel, rugăciunea către Sfânta Treime, compusă la Kiev în secolul al XI-lea, îi menționează pe sfinții englezi Albanius și Botolf, precum și pe sfântul francez Martin de Tours. Unii autori susțin chiar că înainte de 1054 Biserica Rusă era latină în aceeași măsură ca și greaca, dar aceasta este o exagerare puternică. În perioada kieveană, Rusia era mai aproape de Occident decât în orice altă epocă dinaintea domniei lui Petru I și totuși a împrumutat incomparabil mai mult din Bizanț decât din cultura latină. Napoleon a avut dreptate din punct de vedere istoric când l-a numit pe împăratul Alexandru I „grecul Imperiului de Răsărit”.

Cea mai mare nenorocire pentru Rus a fost că nu a avut suficient timp să asimileze întreaga moștenire spirituală a Bizanțului. În 1237, o invazie mongolă bruscă și devastatoare a pus capăt Rusiei Kievene. Kievul a fost jefuit, iar întregul teritoriu rusesc, cu excepția îndepărtatelor teritorii nordice de lângă Novgorod, a fost devastat. Un călător care a vizitat sediul mongol în 1246 relatează că nu a văzut nici oraș, nici sat în țara rusească, ci doar ruine și nenumărate cranii umane. Dar, deși Kievul a fost distrus, creștinismul kievenesc a continuat să trăiască în memoria oamenilor:

Rusia Kieveană, asemenea zilelor de aur ale copilăriei, nu s-a stins niciodată în memoria poporului rus. În izvorul pur al scrierilor sale, oricine dorește își poate potoli setea religioasă; printre venerabilii săi autori va găsi un ghid prin

complexitatea lumii moderne. Creștinismul kievenesc are aceeași valoare pentru conștiința religioasă rusă pe care o are PUȘKIN pentru sentimentul artistic rus: este un model, o măsură de aur, calea regală [40] .

Biserica Rusă sub jugul mongol (1237–1448)

Suzeranitatea mongolă asupra Rusiei a durat din 1237 până în 1480. Dar după marea bătălie de la Câmpia Kulikovo (1380), când regimentele rusești au îndrăznit în sfârșit să-și înfrunte apresorii în luptă deschisă și i-au învins, puterea mongolă a slăbit considerabil, iar până în 1450 devenise nominală. Biserica, mai mult decât orice altă forță, a contribuit la păstrarea conștiinței naționale ruse în secolele al XIII-lea și al XIV-lea, așa cum mai târziu Biserica i-a ajutat pe greci să mențină un sentiment de unitate sub turci. Kievul nu și-a revenit niciodată după înfrângerea din 1237, iar supremația a trecut Principatului Moscovei în secolul al XIV-lea. Marii prinți ai Moscovei au fost cei care au inspirat rezistența împotriva mongolilor și au condus trupele rusești la Câmpia Kulikovo. Chiar și atunci când orașul era mic și relativ nesemnificativ, Mitropolitul Rusiei Petru (1308–132G) a decis să se mute la Moscova. Acest lucru a dus în cele din urmă la împărțirea Bisericii Ruse în două mitropolii - Moscova și Kiev; dar acest aranjament nu a fost permanent și stabil până la mijlocul secolului al XV-lea.

În istoria Bisericii Ruse din perioada mongolă, trei sfinți ocupă o poziție specială: Alexandru Nevski, Ștefan de Perm și Serghie de Radonej.

Alexandru Nevski (+ 1263), unul dintre cei mai mari războinici sfinți ai Rusiei, este comparat cu contemporanul său occidental, regele francez Ludovic cel Sfânt. Alexandru a domnit la Novgorod, singurul principat mare al Rusiei care a scăpat de devastarea din 1237. Dar la scurt timp după invazia tătară, Alexandru s-a confruntat cu o altă amenințare venită din Occident: suedezii, germanii și lituanienii. Era imposibil să lupți pe două fronturi în același timp. Alexandru a preferat să se supună autorității supreme a tătarilor și să plătească tribut, dar a opus o rezistență decisivă adversarilor săi occidentali și le-a provocat două înfrângeri zdrobitoare, învingându-i pe suedezi în 1240 și pe Cavalerii Teutoni în 1242. **Decizia lui Alexandru de a negocia cu tătarii, mai degrabă decât cu adversarii săi occidentali, se explică în primul rând prin considerații religioase: tătarii primeau tribut, dar nu se amestecau în viața bisericii, în timp ce scopul evident al cavalerilor teutoni era să-i aducă pe „schismaticii” ruși sub jurisdicția papală. Aceasta a fost o perioadă în care un patriarh latin se afla la Constantinopol, iar cavalerii germani au căutat să distrugă Novgorodul ortodox, așa cum colegii lor cruciați din sud distruguseră Constantinopolul ortodox în 1204. Dar Alexandru, în ciuda amenințării mongole, a respins compromisul religios. Se spune că le-a răspuns trimisilor papali: „Învățătura noastră este propovăduită de**

apostoli... Noi aderăm cu atenție la tradiția sfinților părinți ai celor Șapte Sinoade. Cât despre cuvintele voastre, nu le ascultăm și nu vrem învățătura voastră” [41] **. Două secole mai târziu, grecii, după Conciliul de la Florența, au făcut aceeași alegere: o supunere politică mai bună față de necredincioși decât ceea ce considerau a fi captivitate spirituală de către Biserica Romană** .

Ștefan din Perm ne îndreaptă către un alt aspect al vieții Bisericii sub mongoli: slujirea sa misionară. Încă din primele zile ale existenței sale, Biserica Rusă a fost o biserică misionară, iar rușii nu au întârziat să trimită evangheliști la cuceritorii păgâni. În 1261, un anume Mitrofan a mers ca episcop misionar în capitala sarai-tătară de pe Volga. Alții au predicat printre triburile păgâne primitive din nord-estul și nordul îndepărtat al ținuturilor rusești. Urmând cu fidelitate exemplul Sfinților Chiril și Metodie, misionarii au tradus Biblia și textele liturgice în limbile și dialectele popoarelor cărora le slujeau.

Sfântul Ștefan, episcop de Perm (1340–1396), a predicat printre triburile zyryene. S-a pregătit pentru aceasta timp de treisprezece ani într-o mănăstire, studiind nu doar dialectul local, ci și greaca, pentru a se potrivi cât mai bine sarcinii sale de traducător. Spre deosebire de Chiril și Metodie, care au folosit un alfabet grecesc adaptat în traducerile lor slave, Ștefan a folosit rune locale. El a fost, de asemenea, pictor de icoane și a încercat să-L înfățișeze pe Dumnezeu nu doar ca un Dumnezeu al adevărului, ci și ca un Dumnezeu al frumuseții. Ca mulți alți misionari ruși din antichitate, Ștefan nu a urmat cuceririle militare și politice, ci le-a precedat.

Serghie de Radonej (1314? – 1392), cel mai mare sfânt național rus, este strâns asociat cu lupta de eliberare din secolul al XIV-lea. În exterior, viața sa seamănă cu cea a Sfântului Anton al Egiptului. Serghie s-a retras în păduri (echivalentul nordic al deșertului egiptean) și a întemeiat acolo un schit dedicat Sfintei Treimi. După câțiva ani de singurătate, locul schitului său a devenit cunoscut, ucenicii s-au adunat în jurul lui, iar Serghie a devenit mentorul lor spiritual – un bătrân. În cele din urmă (și aici se termină paralela cu Anton), a transformat grupul de ucenici într-o mănăstire obișnuită, care a devenit cea mai mare comunitate monahală din țară în timpul vieții sale. Mănăstirea Sfânta Treime a devenit pentru Rusia Moscovită ceea ce Lavra Pecersk a fost pentru Rusia Kieveană.

Serghie practica aceeași kenoză și aceeași umilire deliberată ca Teodosie. În ciuda originilor sale nobile, trăia ca un țăran și se îmbrăca foarte sărac. „Hainele lui erau făcute din pâslă țărănească aspră, veche, uzată, nespălată, îmbibată de sudoare și toate cârpite.” [42] Chiar și după ce a atins culmile gloriei, ca stareț al celei mai mari mănăstiri, a continuat să lucreze în grădină. Când apărea vizitatorilor, aceștia adesea nu puteau crede că acesta era faimosul Serghie. „Am

venit să văd un profet”, a exclamat unul dintre ei cu iritare, „și îmi arătați un cerșetor.” La fel ca Teodosie, Serghie a luat parte activă la viața politică. Fiind un prieten apropiat al marilor prinți ai Moscovei, el le-a susținut eforturile de extindere a principatului. Este demn de remarcat faptul că înainte de Bătălia de la Kulikovo, prințul Dmitri Donskoi, care conducea armata rusă, a venit special la Serghie pentru o binecuvântare.

Însă, în ciuda numeroaselor paralele din viața lui Teodosie și Serghie, trebuie remarcate două diferențe importante. În primul rând, Mănăstirea Peșterilor, la fel ca majoritatea mănăstirilor din Rusia Kieveană, era situată la periferia orașului, în timp ce Mănăstirea Sfânta Treime a fost fondată în pustietate, departe de lumea civilizată. Serghie a fost un pionier și un fel de colonist, împingând limitele civilizației și cultivând pădurea sălbatică. Și nu a fost singurul călugăr-colonist din acea epocă. Și alții au mers în păduri ca pustnici, dar, la fel ca în cazul lui Serghie, schiturile inițiale s-au transformat rapid în mănăstiri obișnuite, în interiorul cărora a apărut o așezare urbană civilizată. Apoi procesul a început din nou: o nouă generație de călugări a plecat în căutarea singurătății în păduri și mai îndepărtate, urmată de ucenici, au apărut noi comunități și noi terenuri au fost defrișate pentru agricultură. Această înaintare constantă a călugărilor-coloniști constituie una dintre cele mai vizibile caracteristici ale vieții Rusiei în secolele al XIV-lea și al XV-lea. Din Radonej și din alte centre, o rețea vastă de mănăstiri s-a răspândit în nordul Rusiei până la Marea Albă și Cercul Arctic. Numai în timpul vieții lui Serghie, discipolii săi au fondat cincizeci de comunități noi, iar alte patruzeci au fost fondate de adepții săi din generația următoare. Acești călugări pionieri nu au fost doar coloniști, ci și misionari: pătrunzând mai la nord, au predicat creștinismul triburilor păgâne primitive care trăiau în pădurile din jurul mănăstirilor.

În al doilea rând, nu a existat nimic specific mistic în experiența religioasă a lui Teodosie, dar în Serghie devine evidentă o nouă dimensiune a vieții spirituale. Serghie a fost contemporan cu Grigore Palama și este posibil să fi știut ceva despre mișcarea isihastă din Bizanț. În orice caz, unele dintre viziunile acordate lui Serghie în timpul rugăciunii și transmise de biograful său Epifanie nu pot fi interpretate decât într-un sens mistic.

Serghie a fost numit „Abatele Țării Rusești” și a fost așa în trei sensuri: în primul rând, a susținut cu ardoare ascensiunea Moscovei și rezistența împotriva tătarilor; în al doilea rând, a inspirat mai mult decât oricine altcineva înaintarea călugărilor și a mănăstirilor în păduri; în al treilea rând, prin experiența rugăciunii mistice, a adâncit viața interioară a Bisericii Ruse. Poate mai mult decât orice alt sfânt rus, Serghie a reușit să combine armonios aspectele sociale și mistice ale monahismului. Sub influența lui Serghie și a urmașilor săi, cele două secole din 1350 până în 1550 au devenit epoca de aur a spiritualității ruse.

Aceleași două secole au fost și epoca de aur a artei religioase rusești. În acești ani, pictorii ruși au dus la perfecționare tradițiile de pictură a icoanelor adoptate din Bizanț. Dar pictura icoanelor a înflorit cel mai strălucit printre copiii spirituali ai Sfântului Serghie. Nu este o coincidență faptul că cea mai frumoasă lucrare de pictură icoane ortodoxă din punct de vedere artistic, „Sfânta Treime" de Andrei Rublev (1370? – 1430?), a fost pictată în cinstea Sfântului Serghie și așezată în mănăstirea sa.

La șaizeci de ani după moartea lui Serghie, Imperiul Bizantin a căzut sub atacul turcilor. Noua Rusie care începuse să prindă contur după Bătălia de la Kulikovo și la a cărei creare sfântul însuși contribuise atât de mult, era acum chemată să ia locul Bizanțului ca protector al lumii ortodoxe. S-a dovedit atât demnă, cât și nevrednică de această chemare.

BISERICA SUB CONDUCȚIA ISLAMULUI

Astăzi, statornicia neclintită a Bisericii Grecești, în ciuda opresiunii și violenței turcilor, precum și a seducțiilor și plăcerilor acestei lumi, este o dovadă nu mai puțin convingătoare decât miracolele și puterea pe care le-a demonstrat la începuturile sale. Este cu adevărat uimitor să vezi cu ce tenacitate, hotărâre și simplitate își apără săracii analfabeți credința.

Sir Pal Rico (1679)

Astăzi, statornicia neclintită a Bisericii Grecești, în ciuda opresiunii și violenței turcilor, precum și a seducțiilor și plăcerilor acestei lumi, este o dovadă nu mai puțin convingătoare decât miracolele și puterea pe care le-a demonstrat la începuturile sale. Este cu adevărat uimitor să vezi cu ce tenacitate, hotărâre și simplitate își apără săracii analfabeți credința.

Sir Pal Rico (1679)

„Este extrem de nefiresc să vezi peste tot semiluna unde crucea a stat atât de mult timp triumfătoare", scria Edward Browne în 1677, la scurt timp după sosirea (ca capelan la ambasada engleză) la Constantinopol. Trebuie să li se fi părut extrem de nefiresc și grecilor din 1453. Timp de peste o mie de ani, se considerase de la sine înțeles că Bizanțul era un element permanent al providenței lui Dumnezeu în lume. Și acum „orașul protejat de Dumnezeu" căzuse, iar grecii se aflau sub stăpânirea necredincioșilor.

Nu a fost o tranziție ușoară, dar a fost facilitată de turcii înșiși, care și-au tratat supușii creștini cu o generozitate remarcabilă. Musulmanii din secolul al XV-lea erau mult mai toleranți față de creștini decât fuseseră creștinii occidentali unii față

de alții în timpul Reformei și în secolul al XVII-lea. Adepții islamului considerau Biblia ca pe o carte sfântă și pe Iisus Hristos ca pe un profet. Prin urmare, în ochii musulmanilor, religia creștină era în anumite privințe greșită, dar nu absolut falsă, iar creștinii, în calitate de „oameni ai cărții”, nu trebuiau tratați ca păgâni obișnuiți. Conform învățăturii musulmane, creștinii nu trebuiau persecutați, ci li se permitea să continue să-și practice credința fără interferențe, atâta timp cât se supuneau autorității islamului.

Acestea au fost principiile care l-au călăuzit pe cuceritorul Constantinopolului, sultanul Mahomed al II-lea. Înainte de căderea orașului, grecii îl numeau „premergătorul Anticristului și un al doilea Sanherib”, dar în practică, domnia sultanului a fost cu totul alta. Când Mahomed a aflat că tronul patriarhal era vacant, l-a chemat pe călugărul Ghenadie și l-a numit patriarh. Înainte de a deveni patriarh, Ghenadie (1405? - 1472?) era cunoscut sub numele de George Scholarius, un scriitor prolific și cel mai important teolog grec al epocii. A fost un adversar hotărât al Bisericii Romane, iar numirea sa pe tronul patriarhal a însemnat o ruptură definitivă cu Uniunea Florentina. Fără îndoială, sultanul a fost ghidat de considerații politice atunci când a ales un om cu convingeri anti-latine: cu Ghenadie ca patriarh, putea fi sigur că grecii nu vor cere ajutor de la puterile romano-catolice pe la spatele lui.

Sultanul l-a instalat personal pe patriarh, învestindu-l cu un toiag pastoral, așa cum făcuseră și autocrații bizantini. A fost un act simbolic: Mahomed cuceritorul, conducătorul islamului, a devenit și apărătorul ortodoxiei, preluând rolul împăraților creștini din trecut. Astfel, creștinilor li s-a asigurat un anumit loc în structura societății turcești. Dar a devenit curând evident că acesta era un loc inferior garantat. Creștinismul sub stăpânirea islamică a devenit o religie de mâna a doua, iar adepții săi cetățeni de mâna a doua. Aceștia plăteau impozite mari, purtau haine speciale, nu aveau dreptul să servească în armată și nu se căsătoreau cu femei musulmane. Bisericii i se interzicea munca misionară, iar convertirea unui musulman la creștinism era considerată o crimă. Din punct de vedere material, creștinii au beneficiat foarte mult de pe urma convertirii la islam. Persecuția directă, de regulă, nu făcea decât să întărească Biserica, dar grecilor din Imperiul Otoman li s-au interzis cele mai eroice modalități de a mărturisi credința. În schimb, au fost supuși efectelor demoralizante ale unei presiuni sociale neobosite.

Dar asta nu e tot. După căderea Constantinopolului, Biserica nu a revenit la poziția pe care o ocupase înainte de convertirea lui Constantin. Paradoxal, acum lucrurile lui Cezar și ale lui Dumnezeu au devenit mai strâns legate ca niciodată. Căci musulmanii nu făceau distincție între religie și politică: în opinia lor, dacă creștinismul urma să fie recunoscut ca o credință religioasă independentă, creștinii trebuiau să se organizeze într-o entitate politică independentă, un

imperiu în cadrul unui imperiu. Astfel, Biserica Ortodoxă a devenit atât o instituție civilă, cât și una religioasă: a devenit Rum Millet, „națiunea romană”. Structura ecleziastică a fost in toto acceptată ca un instrument al guvernării seculare. Episcopii au devenit funcționari de stat; patriarhul nu era doar capul spiritual al Bisericii Ortodoxe Grecești, ci și liderul civil al poporului grec, etnarhul sau millet bashi. Această situație a continuat în Turcia până în 1923 și în Cipru până la moartea arhiepiscopului Makarios al III-lea (1977).

Sistemul mei le-a făcut grecilor un serviciu neprețuit: le-a permis să supraviețuiască ca o entitate națională distinctă timp de patru secole de dominație străină. Cu toate acestea, a avut un dublu efect negativ asupra vieții Bisericii. În primul rând, a dus la o tristă confuzie între ortodoxie și naționalism. Într-o situație în care viața civilă și politică a grecilor era în întregime centrată în jurul Bisericii, le era aproape imposibil să facă distincția între Biserică și națiune. Credința ortodoxă este universală și nu poate fi redusă la niciun popor, cultură sau limbă, dar pentru grecii Imperiului Otoman, „elenismul” și „ortodoxia” erau inextricabil împletite și mult mai strâns decât fuseseră în epoca bizantină.

Consecințele acestei confuzii se resimt până în ziua de azi.

În al doilea rând, vârful administrației bisericești s-a trezit implicat într-un sistem degenerant de corupție și simonie. Încurcați în afaceri dubioase și intrigi politice, episcopii au devenit victime ale ambiției și lăcomiei. Fiecare nou patriarh i-a cerut sultanului o beretă pentru dreptul de a-și exercita funcția, iar acesta a trebuit să plătească scump pentru acest document. Patriarhul își acoperea cheltuielile pe cheltuiala episcopilor, primind mită de la fiecare dintre ei pentru numirea sa în fruntea unei eparhii; aceștia, la rândul lor, îi jefuiau pe preoții parohiei, iar preoții turma lor. Ceea ce a fost acuzată cândva papalitatea era, fără îndoială, adevărat în Patriarhia Ecumenică sub turci: totul era de vânzare.

Când existau mai mulți candidați pentru tronul patriarhal, turcii îl vindeau de obicei celui care ofereau cel mai mult. Și-au dat seama curând că era în interesul lor financiar să schimbe patriarhii cât mai des posibil, pentru a putea vinde mai des beratul. Patriarhii erau înlăturați și renumiți cu o viteză caleidoscopică. „Dintre cei 159 de patriarhi care au ocupat tronul între secolele al XV-lea și al XX-lea, 105 au fost înlăturați de turci, 27 au abdicat, adesea sub constrângere, 6 patriarhi au murit violent prin spânzurare, otrăvire sau înec, și doar 21 dintre ei au murit de moarte naturală în timp ce erau în funcție” [2] [43] . Aceeași persoană devenea uneori patriarh de 5 sau 6 ori, iar mai mulți foști patriarhi trăiau de obicei în exil, așteptând cu încăpățânare o oportunitate de a se întoarce pe tron. Instabilitatea extremă a patriarhilor a dat naștere, în mod firesc, unor intrigi neîncetate în rândul mitropoliților Sfântului Sinod, care vizau locul vacant, iar de obicei liderii bisericii erau împărțiți în partide extrem de ostile între ele. „Fiecare

bun creștin”, a scris un englez care a trăit în Orient în secolul al XVII-lea, „este obligat să vadă cu tristețe și să observe cu compasiune cum această biserică odinioară glorioasă își sfâșie propriile măruntaie și le aruncă spre a fi mâncate de corbi, vulturi și alte creaturi lumești sălbatice și însetate de sânge” [44] .

Însă, în ciuda profundului său declin intern, puterea externă a Patriarhiei Constantinopolului a fost mai mare ca niciodată. Turcii îl considerau pe Patriarhul Constantinopolului drept conducătorul tuturor creștinilor ortodocși din stăpânirile lor. Celelalte patriarhate din Imperiul Otoman - Alexandria, Antiohia, Ierusalim - au rămas teoretic independente, dar în practică erau subordonate Constantinopolului. Bisericile din Bulgaria și Serbia, aflate tot în granițele stăpânirilor turcești, și-au pierdut treptat independența și, până la mijlocul secolului al XVIII-lea, au ajuns sub controlul direct al Patriarhului Ecumenic. Dar în secolul al XIX-lea, odată cu declinul dominației turcești, granițele Patriarhiei au fost reduse. Națiunile care își câștigaseră libertatea nu puteau rămâne în subordonare ecleziastică față de un patriarh care trăia în capitala Turciei și era strâns legat de sistemul politic turc. Patriarhul a încercat cu toate puterile să mențină starea de fapt existentă, dar în cele din urmă de fiecare dată s-a înclinat în fața inevitabilului. Astfel, din Patriarhia Constantinopolului au ieșit la iveală o serie de biserici naționale: Grecia (fondată în 1833, recunoscută de Patriarhul Constantinopolului în 1850), România (organizată în 1864, recunoscută în 1885), Bulgaria (fondată în 1871, dar recunoscută abia în 1945), Serbia (restaurată și recunoscută în 1879). Reducerea Patriarhiei Constantinopolului a continuat și în secolul nostru, în principal ca urmare a războiului. Astăzi, numărul credincioșilor din Balcani care aparțin acesteia este doar o mică parte din ceea ce era în timpul dominației otomane.

Ocupația turcească a avut un efect dublu și opus asupra vieții intelectuale a Bisericii: pe de o parte, a provocat un conservatorism încăpățânat, iar pe de altă parte, o anumită occidentalizare. Sub turci, ortodoxia se simțea în defensivă. Sarcina principală era să supraviețuiască, să păstreze starea de fapt așa cum era, în speranța unor vremuri mai bune. Grecii s-au agățat cu o tenacitate uimitoare de civilizația creștină moștenită de la Bizanț, dar nu au avut practic nicio ocazie să o dezvolte creativ. Este de înțeles că, de obicei, se mulțumeau să repete formulele învățate, aprofundând pozițiile moștenite din trecut. Gândirea greacă s-a osificat, și-a pierdut flexibilitatea, ceea ce este regretabil. Dar conservatorismul are avantajele sale. În vremuri tulburi și dificile, grecii au reușit să păstreze tradiția ortodoxă în esență neschimbată. Creștinii ortodocși aflați sub stăpânirea islamului au preluat cuvintele lui Pavel către Timotei: „Păstrează ce ți-a fost încredințat” (1 Timotei 6:20). Ar fi putut avea o deviză mai potrivită?

Totuși, alături de acest tradiționalism, a existat un alt curent, opus, în teologia ortodoxă din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea: infiltrarea ideilor occidentale. Sub

jugul Imperiului Otoman, ortodocșilor nu le-a fost ușor să mențină un nivel ridicat de teologie academică. Grecii care doreau să obțină o educație superioară au fost forțați să meargă în lumea neortodoxă pentru aceasta: în Italia, Germania, Paris și chiar Oxford. Printre teologii greci remarcabili din epoca dominației turcești, un număr mic au fost autodidacți, iar marea majoritate au studiat în Occident, cu profesori romano-catolici sau protestanți.

Acest lucru a afectat inevitabil modul în care au interpretat teologia ortodoxă. Desigur, studenții greci din Occident citeau Părinții Bisericii, dar numai cei care erau în grațiile profesorilor neortodocși. Astfel, Grigorie Palamas era încă citit de călugării athoniți, dar era complet necunoscut majorității savanților greci din epoca turcă. În lucrările lui Eustratie Argentius (+ 1758?), cel mai capabil teolog grec al timpului său, nu există nicio referință la Palamas, iar acest lucru este destul de tipic. Este simbolic pentru starea învățăturii ortodoxe grecești din ultimele patru secole faptul că una dintre cele mai importante lucrări ale lui Palamas, Triadele în apărarea tăcerii sacre, a rămas în mare parte nepublicată până în 1959.

Exista un pericol real ca grecii care studiaseră în Occident, cu toate bunele lor intenții față de propria biserică, să piardă modul de gândire ortodox și să se detașeze de ortodoxie ca tradiție vie. Trebuiau să depună eforturi mari pentru a nu privi teologia prin prisma ochelarilor occidentali; conștient sau inconștient, foloseau o terminologie și metode de argumentare străine bisericii lor natale. Teologia ortodoxă a suferit ceea ce teologul rus părintele Georges Florovsky (1893–1979) a numit pe bună dreptate o pseudomorfoză. Gânditorii religioși din perioada turcă pot fi împărțiți în două mari grupuri: cei care s-au „latinizat” și cei care s-au „protestantizat”. Dar amploarea acestei occidentalizări nu trebuie exagerată. Grecii au folosit forme externe adoptate în Occident, dar, în esență, marea majoritate a lor a rămas profund ortodoxă. Tradiția a fost uneori distorsionată de încercările de a o modela într-o matriță străină, dar nu a fost distrusă din temelii.

Având în vedere acest context dublu, conservatorism și occidentalizare, să analizăm provocarea adusă Ortodoxiei de Reformă și Contrareformă.

Forțele reformei s-au stins când au ajuns la granițele Rusiei și ale Imperiului Otoman, astfel încât Biserica Ortodoxă nu a cunoscut nici Reforma, nici Contrareforma. Ar fi o greșeală, însă, să credem că aceste mișcări nu au avut niciun efect asupra Ortodoxiei. Au existat diverse forme de contact: ortodocșii, așa cum am văzut, au mers în Occident pentru a studia; iezuiții și franciscanii din estul Mediteranei au desfășurat activități misionare printre ortodocși; iezuiții au fost activi și în Ucraina; iar ambasadele străine din Constantinopol, atât romano-catolice, cât și protestante, au îndeplinit atât funcții religioase, cât și politice. În

secolul al XVII-lea, aceste contacte au dus la schimbări semnificative în teologia ortodoxă.

Primul schimb serios de opinii între ortodocși și protestanți a început în 1573, când o delegație de savanți luterani din Tübingen, condusă de Jacob Andreae și Martin Crusius, a sosit la Constantinopol și i-a înmânat Patriarhului Ieremia al II-lea o copie a Confesiunii de la Augsburg tradusă în greacă. Luteranii sperau, fără îndoială, să inițieze ceva asemănător Reformei printre greci. După cum a scris Crusius oarecum naiv, „dacă vor să aibă grijă de mântuirea veșnică a sufletelor lor, trebuie să ni se alăture și să accepte învățătura noastră – sau să piară pentru totdeauna!”. Cu toate acestea, Ieremia, în trei „Răspunsuri” (datate 1576, 1579 și 1581) către teologii din Tübingen, și-a exprimat un angajament ferm față de opiniile ortodoxe tradiționale și nu a arătat nici cea mai mică înclinație spre protestantism. Luteranii au răspuns la primele două scrisori, dar în a treia scrisoare, patriarhul însuși a pus capăt corespondenței, simțind că aceasta ajunsese într-un impas: „Mergeți pe drumul vostru și nu mai scrieți despre chestiuni doctrinare; și dacă scrieți, scrieți doar de dragul prieteniei.” Întregul episod mărturisește interesul reformatorilor față de Biserica Ortodoxă. „Răspunsurile” patriarhului sunt importante, fiind prima critică autoritară și convingătoare a învățăturilor Reformei dintr-o perspectivă ortodoxă. Principalele subiecte de discuție au fost liberul arbitru și harul, Scriptura și tradiția, sacramentele, rugăciunile funerare și venerarea sfinților.

În timpul acestei pauze de la Tübingen, ambele părți, luterană și ortodoxă, și-au arătat reciproc o civilizație respectuoasă. Un spirit cu totul diferit a marcat prima întâlnire serioasă dintre Ortodoxie și Contrareformă. Aceasta a avut loc în afara Imperiului Otoman, în Ucraina. După înfrângerea statului kievenesc de către tătari, o mare parte din Rusia de sud-vest, inclusiv orașul Kiev, a fost absorbită de Lituania și Polonia; această parte era de obicei numită Mica Rusie sau Ucraina. Regatele poloneză și lituaniană au fost unite sub un singur conducător în 1386. În timp ce monarhul regatului unit, împreună cu majoritatea populației, era romano-catolic, o mare minoritate era formată din ruși ortodocși. Acești ortodocși ucraineni erau dezavantajați. Patriarhul Constantinopolului, sub a cărui jurisdicție se aflau, nu putea controla în mod corespunzător diecezele poloneze; episcopii lor erau numiți nu de Biserică, ci de regele romano-catolic al Poloniei și erau uneori simpli curteni, lipsiți de calitățile spirituale corespunzătoare.

Până la sfârșitul secolului al XVI-lea, o mișcare de subordonare Romei a prins amploare în rândul creștinilor orientali din Ucraina. La Conciliul de la Brest-Litovsk din 1596, șase dintre cei opt episcopi prezenți, inclusiv mitropolitul Mihail Rogoza de Kiev, au decis în favoarea unirii cu Roma, deși alți doi episcopi, precum și un număr semnificativ de delegați din mănăstiri și parohii, au decis să rămână ortodocși. Astfel, a apărut o diviziune puternică: pe de o parte, cei care

au rămas ortodocși, pe de altă parte, „greco-catolicii”, „catolicii de rit oriental” sau „uniații” (denumirea variază). Greco-catolicii au acceptat principiile proclamate la Conciliul de la Florența: au recunoscut primatul papei, dar li s-a permis să păstreze instituțiile tradiționale, cum ar fi căsătoria preoțească și liturghia bizantină, deși unele elemente occidentale au pătruns în cele din urmă în aceasta. Astfel, au existat foarte puține diferențe externe între catolicii de rit oriental și ortodocși. Se pune întrebarea: cum puteau țăranii needucați să înțeleagă ce se discuta cu adevărat?

Ortodocșii rămași au fost supuși unei opresiuni severe în Ucraina poloneză de către autoritățile romano-catolice. Nu există nicio îndoială că Unirea de la Brest a complicat relațiile dintre ortodoxie și Roma din 1596 până în prezent. Cu toate acestea, persecuția, în multe cazuri, nu a făcut decât să-i amărească pe ortodocși. Laicii s-au ridicat în apărarea ortodoxiei, iar acolo unde clerul superior trecuse la Roma, tradițiile ortodoxe au fost susținute de asociații seculare numite fraternități. Ca răspuns la propaganda iezuită, aceștia au înființat tipografii și au început să publice cărți în sprijinul ortodoxiei; pentru a slăbi influența colegiilor iezuite, și-au organizat propriile școli. Până în 1650, standardul educației în Ucraina era mai ridicat decât în orice altă parte a lumii ortodoxe; scribii din Kiev care au venit la Moscova la acea vreme au contribuit mult la ridicarea nivelului vieții intelectuale în Rusia Mare. În această renaștere a învățământului, un rol deosebit de important l-a jucat Petru Movilă, mitropolit al Kievului din 1633 până în 1647. Vom reveni asupra lui în curând.

Unul dintre reprezentanții Patriarhiei Constantinopolului la Conciliul de la Brest din 1596 a fost un tânăr preot grec, Cyril Lucaris (1572–1638). Ca urmare a experiențelor sale din Ucraina sau a legăturilor de prietenie pe care le stabilise la Constantinopol, s-a dovedit ulterior un dușman al Bisericii Romane. Devenit Patriarh, Lucaris și-a dedicat toate eforturile combaterii influenței catolice în interiorul granițelor Imperiului Turc. Din păcate, deși aproape inevitabil, în lupta sa împotriva „bisericii papiste” (așa cum o numeau grecii), s-a trezit profund implicat în politică. Era firesc ca Lucaris să apeleze la ajutorul ambasadelor protestante din Constantinopol, în timp ce adversarii săi iezuiți au solicitat asistența misiunilor diplomatice ale puterilor romano-catolice. Lucaris nu numai că a solicitat ajutor politic din partea diplomaților protestanți, dar a căzut și sub influența protestantă în chestiuni de teologie: Mărturisirea sa [45] , publicată pentru prima dată la Geneva în 1629, este marcată de multe trăsături ale învățăturii calviniste.

Patriarhia lui Kirill a fost o lungă serie de intrigi întunecate, un exemplu sumbru al stării turbulente a Patriarhiei Ecumenice sub otomani. Kirill a fost detronat de șase ori și repus pe tronul patriarhal de șase ori. În cele din urmă, a fost strangulat de ienicerii turci, iar trupul său a fost aruncat în Bosfor. A fost, de fapt,

o soartă profund tragică. Kirill a fost probabil cea mai strălucită personalitate care a ocupat tronul patriarhal de la Sfântul Fotie încoace; dacă ar fi trăit în circumstanțe mai fericite, ferite de intrigi politice, darurile sale ar fi fost poate mai bine folosite.

Calvinismul lui Chiril a fost respins rapid și decisiv de alți patriarhi ortodocși, iar Mărturisirea sa a fost condamnată de nu mai puțin de șase sinoade locale ținute între 1638 și 1691. Ca răspuns direct la aceasta, alți doi ierarhi ortodocși, Petru Mogila și Dositei al Ierusalimului, și-au publicat propriile mărturisiri. Mărturisirea ortodoxă a lui Petru, scrisă în 1640, se bazează direct pe manualele romano-catolice. A fost aprobată de Sinodul de la Iași (România, 1642) și abia ulterior editată de grecul Meletie Sirig. În special, Sirig a făcut modificări acelor pasaje care tratau consacrarea darurilor la Euharistie (pe care Petru a atribuit-o exclusiv cuvintelor instituirii) și purgatoriul. Chiar și în forma sa revizuită, Mărturisirea lui Mogila rămâne cel mai latinizat document aprobat vreodată de un sinod oficial al Bisericii Ortodoxe. Dositei, Patriarhul Ierusalimului din 1669 până în 1707, s-a inspirat, de asemenea, în mare măsură din surse latine. Mărturisirea sa, adoptată în 1672 de Sinodul de la Ierusalim (cunoscut și sub numele de Sinodul de la Betleem), răspunde punct cu punct Mărturisirii lui Chiril într-o manieră clară și concisă. Chiril și Dositeu au opinii diferite în patru aspecte principale: liberul arbitru, harul și predestinația; doctrina bisericii; numărul și natura sacramentelor; și venerarea icoanelor. În ceea ce privește Euharistia, Dositeu acceptă nu numai termenul latin transubstantiacil, ci și distincția scolastică dintre substanță și accidente. În rugăciunile sale funerare, el se apropie foarte mult de doctrina romano-catolică a purgatoriului, deși nu folosește cuvântul „purgatoriu” în sine. Dar, în general, „Mărturisirea” lui Dositeu are un caracter mai puțin latin decât cea a lui Mogila și trebuie, fără îndoială, considerată cel mai important document al teologiei ortodoxe din secolul al XVII-lea. Împotriva calvinismului lui Lucaris, Dositeu folosește arma la îndemână - arma latină (în aceste condiții, aceasta era probabil singura cale de ieșire); dar credința pe care o apără cu această armă latină nu este latină, ci ortodoxă.

În afara Ucrainei, relațiile dintre ortodocși și romano-catolici în secolul al XVII-lea au fost în general prietenoase. În multe zone din estul Mediteranei, în special în insulele grecești de sub Veneția, grecii și latinii celebrau împreună: citim chiar și despre procesiuni romano-catolice ale Preasfântului Sacrament, la care participau clerici ortodoxi în veșminte complete, cu lumânări și steaguri. Episcopii greci îi invitau pe misionarii latini să predice turmelor lor și să asculte spovedanii. Dar după 1700, aceste legături prietenoase au slăbit treptat, iar până în 1750 practic încetaseră. În 1724, o mare parte din Patriarhia Ortodoxă a Antiohiei a intrat sub jurisdicția Romei. Ulterior, ierarhia ortodoxă, temându-se de o evoluție similară în alte părți ale Imperiului Turc, și-a redus drastic contactele cu romano-catolicii. Sentimentul anti-roman a atins punctul culminant în 1755, când patriarhii

Constantinopolului, Alexandriei și Ierusalimului au declarat botezul latin complet invalid și au cerut ca toți convertiții la ortodoxie să fie rebotezați. „Botezul ereticilor trebuie respins și repudiat”, se preciza în decret, „apele acestui botez nu sunt de niciun folos... și nu-i sfințesc pe cei care le primesc și nu spală deloc păcatele.” Această măsură a rămas în vigoare până la sfârșitul secolului al XIX-lea. Dar nu s-a extins în Rusia: între 1441 și 1667, rușii botezau de obicei convertiții de la catolicism la ortodoxie, dar după 1667, în general, nu au mai făcut-o.

În secolul al XVII-lea, ortodocșii au menținut relații nu doar cu romano-catolicii, luteranii și calviniștii, ci și cu Biserica Anglicană. Cyril Loukaris a corespondat cu Arhiepiscopul de Canterbury, iar viitorul Patriarh al Alexandriei, Mitrophan Kritopoulos, a studiat la Oxford între 1617 și 1624. Kritopoulos este autorul Mărturisirii, cu un ton ușor protestant, dar utilizată pe scară largă în Biserica Ortodoxă. În jurul anului 1694, a existat chiar și un plan de a înființa un „Colegiu Grec” în Gloucester Hall, Oxford (acum Worcester College), și aproape o duzină de studenți greci au mers efectiv la Oxford. Dar planul a eșuat din cauza lipsei de fonduri, majoritatea grecilor fugind, găsind hrană și locuințe prea mici. Între 1716 și 1725, o corespondență foarte interesantă a fost menținută între ortodocși și „nejurători” - un grup de anglicani care au ales să se separe de corpul principal al Bisericii Anglicane în 1688, în loc să jure credință uzurpatorului William de Orange. „Nejurătorii” au încercat să se apropie de cei patru patriarhi răsăriteni și de Biserica Rusă în speranța stabilirii comuniunii euharistice cu ortodocșii. Dar nu au putut accepta învățătura ortodoxă despre prezența lui Hristos în Euharistie și au fost, de asemenea, tulburați de venerarea ortodocșilor față de Maicile Domnului, sfinți și icoană. În cele din urmă, corespondența s-a întrerupt fără a se ajunge la un acord.

Privind în urmă la operele lui Movilă și Dositei, la sinoadele de la Iași și Ierusalim, la corespondența cu cei nejurați, nu putem să nu fim frapați de limitele teologiei grecești din acea vreme: nu găsim tradiția ortodoxă în plenitudinea ei. Cu toate acestea, sinoadele din secolul al XVII-lea au adus o contribuție durabilă și constructivă Ortodoxiei. Controversele Reformei au dat naștere la probleme cu care nici Sinoadele Ecumenice, nici Biserica din Imperiul Bizantin de mai târziu nu se confruntaseră. În secolul al XVII-lea, ortodocșii au trebuit să se gândească mai atent la sacramente, la natura și autoritatea Bisericii. Era important ca Ortodoxia să-și exprime punctul de vedere asupra acestor chestiuni și să-și definească poziția în raport cu noile învățături apărute în Occident: aceasta a fost sarcina pe care sinoadele din secolul al XVII-lea au rezolvat-o. Aceste sinoade erau locale, dar esența deciziilor lor a fost adoptată de întreaga Biserică Ortodoxă. Sinoadele din secolul al XVII-lea, la fel ca Sinoadele isihaste de cu trei secole mai devreme, au arătat că munca teologică creatoare nu a încetat în niciun caz în Biserica Ortodoxă după sfârșitul erei Sinoadelor Ecumenice. Există

prevederi doctrinare importante care nu au fost definite de Sinoadele Ecumenice, dar care sunt obligatorii pentru fiecare ortodox ca parte integrantă a credinței sale.

De-a lungul perioadei turcești, tradițiile isihasmului au continuat să dăinuie, în special pe Muntele Athos. Aici, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, a început o mare mișcare de reînnoire spirituală, ale cărei efecte se simt și astăzi. Participanții la această mișcare, numită Kollyvades, erau alarmați de faptul că prea mulți dintre frații lor greci cad sub influența Iluminismului occidental. Kollyvades erau convinși că renașterea poporului grec nu va veni prin asimilarea ideilor seculare la modă în Occident, ci doar printr-o întoarcere la adevăratele rădăcini ale Ortodoxiei - printr-o redescoperire a teologiei patristice și a vieții liturgice ortodoxe. Ei insistau în special asupra celei mai frecvente împărtășanii posibile - ideal zilnic - chiar dacă la acea vreme majoritatea ortodocșilor primeau împărtășania de trei sau patru ori pe an. Din această cauză, Kollyvades au fost atacați aprig pe Muntele Athos și în alte părți; dar Sinodul de la Constantinopol din 1819 le-a restaurat credința, le-a susținut punctul de vedere și a confirmat că, în principiu, credinciosul, dacă este pregătit corespunzător, poate primi împărtășania la fiecare celebrare a Euharistiei.

Unul dintre cele mai semnificative roade ale acestei renașteri spirituale a fost compilarea Filocaliei, o vastă antologie de texte ascetice și mistice din secolele al IV-lea până în al XV-lea. Volumul voluminos, publicat la Veneția în 1782, conține 1.207 pagini in-folio. Editorii au fost liderii mișcării Kollyvade, Sfântul Macarie (Notaras), Mitropolit de Corint (1731–1805) și Sfântul Nicodim Aghioritul (1748–1809), care a fost numit pe bună dreptate „enciclopedia învățăturii athonite din acea vreme”. Filocalia a fost destinată de editorii săi atât laicilor, cât și monahilor. Este dedicată în principal teoriei și practicii rugăciunii interioare, în special Rugăciunii lui Iisus. La început, antologia nu a făcut o impresie prea mare asupra societății grecești și a fost republicată abia un secol mai târziu. Dar traducerea sa slavonă, publicată la Moscova în 1793, a dat un impuls decisiv renașterii spiritualității ruse în secolul al XIX-lea; Și mai recent, începând cu anii 1950, Filocalia a atras o atenție tot mai mare chiar și în Grecia. Au început să apară și traduceri în limbi europene, care au atras interesul unui cerc neașteptat de larg de cititori. În realitate, Filocalia a acționat ca o „bombă cu ceas” spirituală, căci adevăratul ei moment nu a venit la sfârșitul secolului al XVIII-lea, ci la sfârșitul secolului al XX-lea.

Nicodim a colaborat la publicarea multor alte texte, inclusiv a lucrărilor lui Simeon Noul Teolog. De asemenea, a pregătit o ediție a lucrărilor lui Grigore Palama, deși aceasta nu a fost niciodată publicată. Oarecum surprinzător, având în vedere puternicele sentimente anticatolice din lumea greacă de la acea vreme, a fost rândul său să se orienteze către literatura pioasă romano-catolică. Astfel,

Nicodim a adaptat lucrările lui Lorenzo Scupoli și Ignațiu de Loyola, fondatorul ordinului iezuit, pentru cititorul grec ortodox.

Un alt călugăr al Sfântului Munte, Cosma Athonitul (1714–1779), a contribuit la renașterea poporului grec în secolul al XVIII-lea, nu prin cărți, ci prin predicarea misionară. Slujirea sa amintește de cea a lui John Wesley. Într-o perioadă în care viața religioasă și culturală a grecilor aflați sub stăpânirea turcă decăzuse profund în multe locuri, Cosma a întreprins o serie de călătorii apostolice în Grecia continentală și în insule, predicând mulțimilor de oameni. El credea că credința ortodoxă greacă și limba greacă erau inextricabil legate și, oriunde mergea, fonda școli grecești. Cosma a fost în cele din urmă executat de autoritățile turce. El este unul dintre „noii martiri” care au suferit pentru credința lor în perioada stăpânirii turcești.

Se spune pe bună dreptate că, dacă starea Ortodoxiei în perioada turcă era în multe privințe deplorabilă, era și în multe privințe admirabilă. În ciuda circumstanțelor dificile, Biserica Ortodoxă sub otomani nu și-a pierdut niciodată curajul. Desigur, au existat multe cazuri de apostazie față de islam, dar în Europa, cel puțin, au fost mai puține decât s-ar fi putut aștepta. Corupția elitei bisericești, în ciuda caracterului ei deplorabil, a avut un efect redus asupra vieții de zi cu zi a creștinilor de rând care participau la slujbe în biserica parohială duminică de duminică. Sfânta Liturghie a fost cea care a menținut cel mai mult Ortodoxia vie în acele vremuri întunecate.

MOSCOVA ȘI SANKT. PETERSBURG

Mi se pare că sentimentul prezenței lui Dumnezeu, prezența supranaturalului, pătrunde în viața rusă mai profund decât viața oricărei națiuni europene.

G.P. Diddon, canonic al Catedralei Sf. Paul,

după ce a vizitat Rusia în 1867

Mi se pare că sentimentul prezenței lui Dumnezeu, prezența supranaturalului, pătrunde în viața rusă mai profund decât viața oricărei națiuni europene.

G.P. Diddon, canonic al Catedralei Sf. Paul,

după ce a vizitat Rusia în 1867

După căderea Constantinopolului în 1453, o singură națiune a mai rămas capabilă să își asume conducerea în lumea creștină de răsărit. Cea mai mare parte a Bulgariei, Serbiei și României fusese deja cucerită de turci, iar restul

fusese absorbit cu mult timp în urmă de alte țări. Mitropolia Kievului căzuse în mâinile conducătorilor romano-catolici din Polonia și Lituania. Rămăsese doar statul moscovit. Locuitorilor săi nu li se părea o coincidență faptul că, chiar în momentul în care Imperiul Bizantin se apropia de sfârșit, ei înșiși se scuturaseră în sfârșit de ultimele vestigii ale jugului tătar: părea ca și cum Dumnezeu însuși le-ar fi acordat libertatea, destinându-i să devină succesorii Bizanțului.

În același timp cu eliberarea finală a statului moscovit, Biserica Rusă și-a câștigat și ea independența, mai mult din întâmplare decât ca urmare a unui plan de acțiune deliberat. Până atunci, mitropolitul rus, conducătorul Bisericii Ruse, fusese numit de Patriarhul Constantinopolului. La Sinodul de la Florența, Moscova a fost reprezentată de mitropolitul grec Isidor. Fiind unul dintre cei mai proeminenți susținători ai unirii cu Roma, Isidor, la întoarcerea sa la Moscova în 1441, a anunțat deciziile conciliului de acolo, dar nu a întâmpinat sprijin. Marele Duce l-a aruncat în închisoare, dar după un timp i-a permis să evadeze, iar el s-a întors în Italia. Tronul mitropolitan era vacant, dar rușii nu i-au putut cere Patriarhului un nou mitropolit, deoarece până în 1453 Biserica oficială din Constantinopol recunoștea Unirea de la Florența. Nevrând să facă niciun pas independent, rușii au trăit câțiva ani fără un mitropolit. În cele din urmă, în 1448, un conciliu al episcopilor ruși din Moscova a ales un mitropolit fără a contacta Constantinopolul. După 1453, când Constantinopolul a renunțat la Uniunea Florentină, comuniunea dintre patriarhie și Rusia a fost restabilită, dar Rusia a continuat să numească mitropolitul în mod independent. Astfel, Biserica Rusă a devenit autocefală. În schimb, Mitropolia Kievului a rămas sub jurisdicția Constantinopolului până în 1686, când a trecut sub controlul Moscovei, deși acest lucru s-a întâmplat fără binecuvântarea formală a Patriarhului Ecumenic.

Ideea Moscovei ca succesoare a Bizanțului a fost întărită de o căsătorie dinastică. În 1472, Ivan al III-lea cel Mare (a domnit între 1462 și 1505) s-a căsătorit cu Sofia, nepoata ultimului împărat bizantin. Deși Sofia avea frați și nu era moștenitoarea legitimă a tronului bizantin, căsătoria a contribuit la stabilirea unei legături dinastice cu Bizanțul. Marele Duce al Moscovei a adoptat titlurile bizantine de „autocrat” („autocrat”) și „țar” (rusificat ca „cezar”) și a făcut din vulturul bicefal bizantin emblema națională a Rusiei. Opinia populară despre Moscova ca fiind a Treia Romă a prins rădăcini; Prima Romă (se spunea) căzuse pradă barbarilor și apoi căzuse în erezie; a Doua Romă, Constantinopolul, căzuse și ea în erezie la Conciliul de la Florența și fusese capturată de turci ca pedeapsă. Moscova a succedat Constantinopolului ca a treia și ultima Romă, centrul lumii creștine ortodoxe. Călugărul Filoteu din Pskov a prezentat această linie de argument într-o faimoasă scrisoare adresată țarului Vasili al III-lea, scrisă în 1510.

Aș dori să adaug câteva cuvinte despre actualul imperiu ortodox al suveranului nostru: el este singurul rege al creștinilor de pe pământ, capul bisericii apostolice, care de acum înainte nu se află la Roma sau Constantinopol, ci în binecuvântatul oraș Moscova. Numai ea strălucește în întreaga lume mai tare decât soarele... Toate imperiile au căzut, iar în locul lor stă doar împărăția suveranului nostru, în conformitate cu cărțile profetice. Două Rome au căzut, a treia stă în picioare și nu va mai fi o a patra [46] .

Această idee a Moscovei ca a Treia Romă avea o oarecare bază în raport cu țarul moscovit: împăratul bizantin fusese cândva capul și protectorul Ortodoxiei, iar acum autocratul Rusiei era chemat să îndeplinească această sarcină. Cu toate acestea, aplicarea acestei idei în sfera religioasă a fost mult mai limitată: capul Bisericii Ruse nu a ocupat niciodată locul Patriarhului Constantinopolului și nu a stat niciodată deasupra celorlalți cinci Patriarhi ortodocși, ci l-a urmat pe Patriarhul Ierusalimului.

Acum, că visul Sfântului Serghie de a elibera Rusia de jugul tătar se realizase, o tristă ruptură a apărut printre descendenții săi spirituali. Serghie unise aspectele sociale și mistice ale monahismului, în timp ce succesorii săi le divizau. Această diviziune a devenit evidentă pentru prima dată la un sinod bisericesc din 1503. Pe măsură ce acesta se apropia de sfârșit, Sfântul Nil din Sora (1433? – 1508), un călugăr dintr-un schit izolat din pădurile Trans-Volga, a luat cuvântul și a criticat aspru proprietatea asupra pământurilor monahale (la acea vreme, aproximativ o treime din pământul din Rusia aparținea mănăstirilor). Sfântul Iosif, starețul Mănăstirii Volokolamsk (1439–1515), a vorbit în apărarea proprietății asupra pământurilor monahale. Majoritatea participanților la sinod l-au susținut pe Iosif; dar au existat și susținători ai lui Nil în Biserica Rusă, în principal pustnici care, la fel ca el, trăiau în schiturile Trans-Volga. Partidul lui Iosif este cunoscut sub numele de „posesori”, iar partidul lui Nil ca „neposesori”. În următorii douăzeci de ani au existat tensiuni considerabile între cele două grupuri. În cele din urmă, în 1525-1526, neposedătorii l-au criticat pe țarul Vasili al III-lea pentru divorțul ilegal de soție (Biserica Ortodoxă permite divorțul, dar numai în anumite circumstanțe). Țarul i-a aruncat apoi în închisoare pe principalii neposedători și a închis mănăstirile de Trans-Volga. Tradiția lui Nil Sorsky a intrat în clandestinitate și, deși nu a dispărut niciodată complet, influența sa în Biserica Rusă s-a redus drastic. De atunci, punctul de vedere al posesătorilor a devenit dominant.

În spatele chestiunii proprietății monahale se aflau două înțelegeri diferite ale vieții monahale și, în cele din urmă, două viziuni diferite ale relației bisericii cu lumea. Achizitorii subliniau îndatoririle sociale ale monahismului: o parte a muncii monahale era de a îngriji pe cei suferinzi și pe cei săraci, de a oferi ospitalitate și de a învăța. Pentru a îndeplini eficient acest serviciu, mănăstirile aveau nevoie

de bani și, prin urmare, trebuiau să dețină pământ. Călugării (argumentau achizitorii) nu își foloseau averea în propriul beneficiu: aceasta le era încredințată în beneficiul altora. Urmăritorii lui Iosif obișnuiau să spună: „Averea bisericii este averea săracilor”.

Pe de altă parte, cei care nu posedă pământuri susțineau că milostenia este datoria laicilor, iar prima datorie a unui călugăr este să-și ajute aproapele rugându-se pentru ei și dând un exemplu. Pentru a îndeplini cum se cuvine această slujire, un călugăr trebuie să se lepede de lume, iar adevărata renunțare este disponibilă doar celor care s-au îndreptat spre sărăcia absolută. Călugării care dețin pământuri sunt inevitabil atrași în vanitatea lumească, absorbiți de preocupări lumești și, prin urmare, gândesc și acționează ca niște laici. Așa vorbește despre aceasta călugărul Vassian (Prințul Patrikeyev), un discipol al lui Nil Sorsky:

Unde în Evanghelie, în tradițiile apostolice sau patristice sunt călugării instruiți să dobândească sate țărănești și să-i înrobească pe țărani față de frăție?... Ne uităm în mâinile bogatului, îl lingușim cu slugări și îl lingușim, doar pentru a obține un sat de la el... Săvârșim nedreptate, furăm și vindem creștini, frații noștri. Îi supunem torturii prin biciuire, ca pe animale sălbatice [47] .

Protestul lui Vassian împotriva torturii și a biciuirii ne aduce la a doua problemă în care cele două părți s-au opus: problema tratamentului ereticilor. Josephus susținea punctul de vedere general acceptat în lumea creștină a acelei vremi: dacă un eretic persista, Biserica trebuia să apeleze la autoritățile seculare și să-l supună închisorii, torturii și, dacă era necesar, rugului. Cât despre Nil Sorsky, acesta a protestat cu fermitate împotriva oricărei forme de coerciție și violență împotriva ereticilor. Este suficient să ne amintim cum se tratau protestanții și catolicii din Europa de Vest în timpul Reformei pentru a înțelege natura excepțională a poziției tolerante a lui Nil și respectul său pentru libertatea umană.

Chestiunea ereticilor, la rândul ei, face parte dintr-o problemă mai amplă privind relația dintre biserică și stat. Nil considera erezia o chestiune spirituală care trebuie rezolvată de biserică însăși, fără intervenția statului, în timp ce Josephus apela la autoritățile seculare. În general, Nil trasează o linie mai clară între erezia lui Cezar și cea a lui Dumnezeu. Lacomii erau susținători înfocați ai idealului Moscovei ca a Treia Romă; crezând într-o uniune strânsă între biserică și stat, au luat parte activă la politică, la fel ca Sergiu. Dar erau mai puțin nerăbdători decât Sergiu să protejeze biserica de a deveni o slujitoare a statului. La rândul lor, Nelacomii erau mai conștienți de faptul că mărturia monahală era profetică și aparținea unei alte lumi. Iosefiții erau în pericol de a identifica Împărăția lui Dumnezeu cu împărăția acestei lumi; Nil a înțeles că biserica pământească trebuie să rămână întotdeauna o biserică rătăcitoare. În timp ce iosefiții erau

naționaliști și patrioți înfocați, Neposedatorii se gândeau mai mult la universalitatea și catolicitatea Bisericii.

Diferențele nu se opresc aici. Ambele părți aveau, de asemenea, idei diferite despre evlavia și rugăciunea creștină: Iosif pune accent pe reguli și disciplină, Neil - pe relația internă, personală dintre Dumnezeu și sufletul omului. Iosif prețuiește frumusețea cultului, Neil se teme că frumusețea s-ar putea transforma într-un idol. Un călugăr (susține Neil) nu trebuie doar să respecte sărăcia exterioară, ci și să se dezbrace complet, așa că trebuie să fie atent ca nu cumva admirația - frumusețea icoanelor sau a muzicii bisericești - să devină o barieră între el și Dumnezeu. (În această suspiciune față de frumusețe, Neil abordează puritanismul, aproape iconoclasmul, absolut străin spiritualității rusești.) Iosif înțelege importanța cultului fizic și a rugăciunii liturgice:

Un om se poate ruga în propria cameră, dar nu se va ruga niciodată acolo așa cum face în biserică, unde cântecul multor voci se înalță împreună către Dumnezeu, unde toți au un gând și un glas în unitatea iubirii... În cele de sus, serafimii proclamă Trisagionul, mai jos mulțimea umană înalță același imn. Cerul și pământul sărbătoresc împreună, unul în mulțumire, unul în fericire, unul în bucurie [48] .

Nil, însă, nu se concentrează pe rugăciunea liturgică, ci pe cea mistică: înainte de a se stabili în Schitul Sora, fusese călugăr la Muntele Athos și cunoștea direct tradiția isihasmului bizantin.

Biserica Rusă a văzut pe bună dreptate partea bună a învățăturilor atât ale lui Iosif, cât și ale lui Nil și i-a canonizat pe amândoi. Fiecare moștenise o parte din tradiția lui Serghie, dar doar o parte. Rusia avea nevoie atât de forma iosefită, cât și de cea transvolgănă de monahism, deoarece se completau reciproc. Este cu adevărat trist că cele două părți ale unui singur întreg au intrat în conflict una cu cealaltă și că tradiția lui Nil a fost în mare parte suprimată: fără cei care nu posedau, viața spirituală a Bisericii Ruse a devenit unilaterală și și-a pierdut echilibrul. Strânsa uniune dintre biserică și stat susținută de iosefiți, naționalismul lor rusesc, devotamentul lor față de formele externe de cult - toate acestea aveau să ducă la tulburări în secolul următor.

Printre participanții la disputa dintre cei achizitori și cei neachizitori, Sfântul Maxim Grecul (1470-1556) atrage o atenție deosebită. De-a lungul vieții sale îndelungate, Maxim a reușit să trăiască în trei lumi: Italia Renașterii, Muntele Athos și Moscova. Grec de naștere, și-a petrecut tinerețea la Florența și Veneția, unde s-a împrietenit cu umaniști precum Pico della Mirandola; a experimentat, de asemenea, influența lui Savonarola și a fost membru al Ordinului Dominican timp de doi ani. Întorcându-se în Grecia în 1504, Maxim a devenit călugăr athonit. În

1517, a primit o invitație din partea țarului rus de a veni în Rusia pentru a traduce lucrări grecești în slavă și pentru a corecta cărțile liturgice rusești, distorsionate de numeroase erori de copism. La fel ca Nil, Maxim era devotat idealurilor isihaste și, la sosirea sa în Rusia, s-a alăturat partidului celor neachizitori. A suferit împreună cu ei, petrecând douăzeci și șase de ani în închisoare, între 1525 și 1551. Maxim a fost supus unor atacuri deosebit de dure pentru propunerea sa de modificare a cărților liturgice; lucrarea de revizuire a acestora a fost întreruptă, rămânând neterminată. Cunoștințele vaste ale lui Maxim, pe care rușii le-ar fi putut folosi mult mai mult pentru ei înșiși, au fost irosite în închisoare. Maxim, la fel de strict ca Nil, i-a cerut călugărului lepădare de sine și sărăcie spirituală: „Dacă îl iubești cu adevărat pe Hristos răstignit, fii un rătăcitor necunoscut și fără adăpost, fără nume, tăcut în fața rudelor, cunoștințelor și prietenilor; împarte tot ce ai săracilor; sacrifică toate vechile obiceiuri și toată propria ta voință."

Deși victoria celor lacomi a însemnat stabilirea unei alianțe strânse între biserică și stat, biserica nu și-a pierdut complet independența. Când puterea lui Ivan cel Groaznic a atins apogeul, Sfântul Filip, Mitropolitul Moscovei (+ 1569), a îndrăznit să protesteze deschis împotriva vărsării de sânge și a nedreptății, aruncând acuzații la adresa țarului în timpul liturghiei. Ivan l-a închis pe mitropolit și apoi l-a strangulat. Un alt critic aspru al lui Ivan cel Groaznic a fost Sfântul Vasile cel Fericit, „nebunul pentru Hristos" (+ 1552). Nebunia pentru Hristos este o formă de sfințenie care poate fi găsită în Bizanț, dar ocupă o poziție specială în Rusia medievală. „Nebunul pentru Hristos" întruchipează idealul abnegației și al umilinței extreme; el renunță la toate darurile intelectuale, la toate formele de înțelepciune pământească, luând de bunăvoie asupra sa crucea nebuniei. Sfinții nebuni jucau adesea un rol social important: fiind „nebuni", îi puteau critica pe cei aflați la putere cu o franchețe pe care nimeni altcineva nu o îndrăznea. Acesta a fost cazul lui Vasili, „conștiința vie" a țarului. Ivan a ascultat denunțurile nemiloase ale sfântului nebun și nu numai că nu l-a pedepsit, dar i-a arătat un respect emfatic.

În 1589, cu acordul Patriarhului Constantinopolului, conducătorul Bisericii Ruse a fost ridicat de la rangul de mitropolit la cel de patriarh și a ocupat locul cinci în ierarhie, după Patriarhul Ierusalimului. Dar lucrurile s-au întâmplat astfel încât Patriarhia Moscovei a existat doar puțin peste un secol.

Secolul al XVII-lea în Rusia a început cu o perioadă de tulburări și cataclism, cunoscută sub numele de Timpul Necazurilor. Țara s-a divizat în tabere aflate în război și a căzut victimă agresiunilor externe. Dar după 1613, Rusia și-a revenit rapid, iar următorii patruzeci de ani au fost o perioadă de restaurare și reformă în multe domenii ale vieții naționale. Biserica a jucat un rol semnificativ în renaștere. Mișcarea reformistă din biserică a fost condusă inițial de Dionisie, starețul

Mănăstirii Trinitatea-Sergiu, și de Filaret, Patriarhul Moscovei din 1619 până în 1633 (tatăl țarului). După 1633, conducerea a trecut la un grup de preoți parohi căsătoriți, în special la protopopii Ioan Neronov și Avvakum Petrovici. Lucrarea de corectare a cărților liturgice, începută în secolul precedent de Maxim Grecul, a fost acum reluată cu prudență; la Moscova, a fost fondată Tipografia Patriarhală, unde au început să tipărească cărți grecești cu corecții, deși autoritățile nu au îndrăznit să facă modificări prea vizibile. La nivel parohial, reformatorii au făcut tot posibilul pentru a ridica standardele morale atât în rândul clerului, cât și al laicilor. Au luptat împotriva beției, au insistat asupra respectării posturilor, au cerut sârguință în săvârșirea liturghiei și a altor slujbe în bisericile parohiale, nepermițând omisiuni și au încurajat predicile frecvente.

Grupul reformator a reprezentat ce e mai bun din tradiția Sfântului Iosif de Volоțk. La fel ca Iosif, acești preoți credeau în autoritate și disciplină, privind viața creștină în termeni de reguli ascetice și rugăciune liturgică. Se așteptau ca nu numai călugării, ci și clerul secular și laicii să respecte posturile și să petreacă mult timp în rugăciune, atât în biserică, cât și în fața icoanelor lor acasă. Programul lor făcea puține concesii slăbiciunii umane și era prea ambițios pentru a fi realizat pe deplin. Cu toate acestea, statul moscovit din jurul anului 1650 a contribuit mult la justificarea numelui „Sfânta Rusie”. Ortodocșii din Imperiul Turc care vizitau Moscova erau uimiți (și adesea chiar speriați) de severitatea posturilor și de lungimea și grandoarea slujbelor. Întregul popor părea să trăiască ca „o singură comunitate monahală imensă”. Arhidiaconul Paul de Alep, un arab ortodox din Patriarhia Antiohiei care a fost la Moscova între 1654 și 1656, relatează că sărbătorile regale erau însoțite nu de muzică, ci de lecturi din viețile sfinților, ca la o masă mănăstirească. La slujbe, care au durat șapte ore sau mai mult, au participat țarul și întreaga curte: „Ce se poate spune despre aceste slujbe, atât de severe încât pot încărunți chiar și părul copiilor, la care participă cu atâta sârguință țarul, patriarhul, prinții și boierii, care sunt forțați să stea în picioare de dimineața până seara? Este posibil să credem că îi întrec înșiși pe părinții deșertului în evlavie?” Nici copiii nu au fost scutiți de la respectarea slujbelor: „Cel mai mult ne-au surprins copiii... care stăteau nemișcați, cu capetele descoperite, fără să dea cel mai mic semn de nerăbdare.” Severitatea rusească nu a fost în întregime pe gustul lui Pavel. El se plânge că aici nu sunt permise „distracții, râsete, glume”, beții, „consumul de opiu” sau fumatul. „Consumul de tutun este considerat o crimă specială, pentru care oamenii sunt chiar condamnați la moarte.” Pavel și alți străini care au vizitat Rusia pictează o imagine impresionantă, dar este posibil să fie prea concentrați pe latura exterioară a lucrurilor. Un grec, întorcându-se acasă, a remarcat că religia moscovită constă în principal în sunetul clopotelor.

În 1652–1653 a izbucnit o dispută fatală între grupul reformator și noul Patriarh, Nikon (1605–1681). Țăran prin naștere, Nikon a fost probabil cel mai strălucit și

talentat om care a condus vreodată Biserica Rusă. Cu toate acestea, suferea de înfumurare și un temperament autoritar. Nikon era un admirator fervent al ortodoxiei grecești: „Sunt rus și fiu de rus”, obișnuia să spună el, „dar credința și religia mea sunt grecești”. Nikon a cerut ca cultul și viața religioasă rusă să corespundă în fiecare detaliu regulilor acceptate în cele patru patriarhii antice și ca cărțile liturgice rusești să fie corectate în toate locurile în care diferă de cele grecești. În special, el a insistat ca semnul crucii cu două degete, cu care rușii se închinau în vechea manieră, să fie înlocuit cu semnul crucii cu trei degete, care a fost acceptat de grecii din vremea sa.

Această politică a stârnit opoziția multor adepți ai tradiției iosefite. Aceștia considerau Moscova a Treia Romă, iar Rusia fortăreața și standardul Ortodoxiei. Deși onorau memoria mamei lor, Biserica Bizantină, de la care Rusia și-a primit credința, nu aveau același respect pentru grecii timpului lor. Își aminteau că ierarhii greci trădaseră Ortodoxia la Sinodul de la Florența și știau câte ceva despre corupția din Patriarhia Constantinopolului sub turci. Toate acestea nu au stârnit în ei în niciun fel dorința de a copia servil obiceiurile grecești ale timpului lor. În special, nu vedeau niciun motiv să accepte semnul crucii cu trei degete: la urma urmei, practica rusă era, de fapt, mai veche. Chestiunea semnului crucii poate părea banală, dar trebuie să ne amintim ce mare importanță a acordat întotdeauna Ortodoxia în general, și Ortodoxia rusă în special, acțiunilor rituale și gesturilor simbolice care exprimă credința interioară a creștinilor. În ochii multora, schimbarea semnului crucii însemna o schimbare de credință. Această dispută privind semnul crucii a servit drept nucleu în jurul căruia s-a cristalizat întreaga problemă a atitudinii ortodocșilor ruși față de ortodoxia greacă.

Dacă Nikon ar fi acționat cu prudență și tact, totul s-ar fi putut termina bine, dar din păcate nu a fost un om plin de tact. El a insistat fără compromisuri asupra programului său reformist, în ciuda dezacordului dintre Neronov și Avvakum, precum și dintre mulți alți preoți parohi, călugări și laici. Oponenții reformelor lui Nikon au fost persecutați cu cruzime, supuși exilului, închisorii și uneori pedepsei cu moartea. Neronov a cedat în cele din urmă, dar Avvakum (1620–1682) a refuzat să se dea la o parte din calea lui Nikon. După zece ani de exil și douăzeci și doi de ani de închisoare (dintre care doisprezece i-a petrecut într-o groapă), Avvakum a fost ars pe rug. Susținătorii săi l-au văzut ca pe un martir pentru credință. Avvakum și-a povestit suferințele într-o autobiografie neobișnuit de expresivă, care este una dintre capodoperele literaturii religioase ruse.

Disputa dintre Nikon și oponenții reformei a dus în cele din urmă la o schismă. Cei care, precum Avvakum, au respins cărțile liturgice ale lui Nikon au fost numiți schismatici sau vechi-credincioși, deși ar fi fost mai corect să-i numim „vechi-ritualiști”. Astfel, în Rusia secolului al XVII-lea, a apărut o mișcare schismatică. Dar dacă o comparăm cu o mișcare similară din Anglia, putem observa două

diferențe semnificative. În primul rând, schismaticii ruși se deosebeau de biserica oficială doar în chestiuni de ritual, dar nu și în doctrină. În al doilea rând, în timp ce schismaticii englezi se distingeau prin radicalismul lor (protestând împotriva bisericii oficiale din cauza insuficienței reformelor), vechi-credincioșii ruși protestau dintr-o poziție conservatoare împotriva reformelor care, în opinia lor, merseseră prea departe. Schisma dintre vechi-credincioși continuă până în zilele noastre. Înainte de 1917, numărul lor oficial era de 2 milioane de oameni, dar numărul real era de cinci ori mai mare. Vechii credincioși sunt împărțiți în două mari grupuri: popovți, care au păstrat instituția preoției și din 1846 au avut o succesiune de episcopi, și bezpopvoți, care nu au preoți.

Există multe de admirat la Vechii Credincioși, care au întruchipat cele mai rafinate elemente ale evlaviei rusești medievale. Însă Vechii Credincioși nu reprezintă tradiția acestei evlavii în ansamblu, ci doar o latură a ei - punctul de vedere al acaparărilor de bani. Deficiențele Vechilor Credincioși sunt aceleași ca și deficiențele iezifiților în general: un naționalism prea îngust, prea mult accent pe elementele externe ale cultului. Și Nikon însuși, în ciuda întregii sale elenofilii, a fost în cele din urmă un iezifit: el a cerut uniformitate absolută în latura externă a cultului și, la fel ca acaparările de bani, s-a adresat liber autorităților civile pentru ajutor în lupta împotriva adversarilor săi religioși. În principal, hotărârea lui Nikon de a începe persecuția a făcut ca schisma să fie definitivă. Dacă viața bisericească din Rusia în epoca dintre 1550 și 1650 ar fi fost mai puțin unilaterală, poate că o schismă lungă ar fi putut fi evitată. Dacă oamenii, urmând exemplul lui Nil Sorsky, s-ar gândi mai mult la toleranță și libertate și nu ar recurge la persecuție, reconcilierea ar fi posibilă, iar dacă s-ar dedica cu mai multă sârguință rugăciunii interioare, s-ar certa mai puțin aprig despre ritualuri. În spatele schismei din secolul al XVII-lea se află disputele din secolul al XVI-lea.

În ceea ce privește instaurarea ordinii grecești în Rusia, Nikon avea un alt scop: afirmarea supremației bisericii asupra statului. În trecut, relațiile dintre biserică și stat în Rusia fuseseră reglementate de aceeași teorie ca în Bizanț, și anume diarhia sau simfonia a două puteri subordonate, scicerdotium-ul și imperium-ul, fiecare dintre acestea fiind considerată supremă în propria sferă. De fapt, biserica se bucurase de o independență considerabilă și avusese o mare influență în perioadele kievene și mongole. Dar în regatul moscovit, deși teoria celor două puteri subordonate a fost păstrată, în practică puterea civilă își subordona din ce în ce mai mult biserica, iar politica iosefiților a susținut în mod natural această tendință. Nikon a încercat să inverseze situația. El nu numai că a cerut ca patriarhului să i se acorde putere absolută în chestiuni religioase, dar a revendicat și dreptul de a se amesteca în treburile seculare și de a purta titlul de „mare suveran”, care până atunci aparținuse doar țarului. Țarul Alexei avea cel mai profund respect pentru Nikon și la început s-a supus controlului său.

„Puterea patriarhului este atât de mare”, scrie Olearius, care a vizitat Moscova în 1654, „încât, s-ar putea spune, împarte controlul suprem cu Marele Duce”.

Însă, după un timp, Alexei a început să fie iritat de interferența lui Nikon în treburile seculare. În 1658, Nikon, sperând probabil să-și restabilească influența de odinioară, a decis să facă o mișcare curioasă: s-a retras în semi-eremitism, fără a renunța însă la puterile sale de patriarh. Timp de opt ani, Biserica Rusă a rămas fără un conducător activ, până când, în cele din urmă, în 1666–1667, a avut loc la Moscova un conciliu, la cererea țarului, prezidat de patriarhii Alexandriei și Antiohiei. Conciliul a decis în favoarea reformelor lui Nikon, dar împotriva lui personal: au fost confirmate modificările din cărțile liturgice și, mai presus de toate, regula lui Nikon privind semnul crucii, dar Nikon însuși a fost detronat și trimis în exil, iar în locul său a fost numit un nou patriarh. Astfel, conciliul a marcat victoria politicii lui Nikon de impunere a obiceiurilor grecești în Biserica Rusă și înfrângerea încercării sale de a plasa patriarhul deasupra țarului. Conciliul a confirmat teoria bizantină a armoniei dintre două puteri interdependente.

Totuși, deciziile Conciliului de la Moscova privind problema relațiilor dintre biserică și stat nu au rămas în vigoare mult timp. Nikon a balansat pendulul prea mult într-o singură direcție, iar curând acesta s-a întors înapoi cu o forță dublată. Funcția de patriarh, a cărui putere Nikon a încercat atât de ambițios să o înalțe, a fost complet abolită de Petru cel Mare (a domnit între 1682 și 1725).

Petru a decis că nu ar trebui să existe noi Nikoni. Când Patriarhul Adrian a murit în 1700, nu a luat nicio măsură pentru a numi un nou patriarh, iar în 1721 a emis faimoasele „Regulamente Spirituale”, care declarau abolirea patriarhatului și înființarea în locul acestuia a unui Colegiu Spiritual, sau Sfânt Sinod. Sinodul era format din doisprezece membri, dintre care trei erau episcopi, iar restul erau numiți dintre starețiii mănăstirilor sau dintre clericii căsătoriți.

Înființarea Sinodului nu s-a bazat pe dreptul canonic ortodox, ci a copiat sinoadele bisericești protestante din Germania. Membrii săi nu erau aleși de biserică, ci numiți de împărat, iar împăratul însuși îi putea demite arbitrar. Dacă patriarhul, care își deținea funcția pe viață, avea o oportunitate reală de a-l contesta pe țar, atunci un membru al Sfântului Sinod nu avea nicio șansă să dea dovadă de eroism: era pur și simplu trimis în pensie. Împăratul nu era numit „capul bisericii”, ci „judecătorul suprem al Colegiului Spiritual”. La ședințele Sinodului participa nu împăratul însuși, ci un oficial guvernamental numit procuror-șef. Deși procurorul-șef stătea la o masă separată și nu lua parte la discuții, el deținea de facto o putere considerabilă în treburile bisericești și, dacă nu cu numele, atunci era de fapt „ministrul afacerilor religioase”.

„Regulamentul Spiritual” nu privește biserica ca pe o instituție divină, ci ca pe una dintre instituțiile statului. Bazându-se în mare măsură pe premise seculare, acesta lasă puțin loc pentru ceea ce în Reforma engleză se numea „drepturile suverane ale Mântuitorului”. Acest lucru se aplică nu numai prevederilor „Regulamentului” privind guvernarea supremă a bisericii, ci și celorlalte regulamente ale acesteia. Un preot care afla la spovedanie despre o conspirație care putea amenința statul era obligat să încalce secretul spovedaniei și să raporteze cazul poliției, adăugând nume și toate detaliile. Monahismul era numit direct „sursa nenumăratelor necazuri și tulburări” și era îngrădit de numeroase restricții. Noile mănăstiri puteau fi fondate doar cu permisiune specială, călugărilor li se interzicea să devină pustnici, nicio femeie sub cincizeci de ani nu avea voie să devină călugăriță.

În spatele acestor restricții se afla o politică specifică față de mănăstiri, care până atunci fuseseră centrul activității sociale în societatea rusă. Abolirea patriarhatului a fost doar o parte a unui plan mai amplu: Petru și-a stabilit sarcina nu doar de a priva biserica de poziția sa dominantă, ci de a o elimina de la participarea la viața publică. Succesorii lui Petru au restricționat și mai mult activitățile mănăstirilor. Elisabeta (a domnit între 1741 și 1762) a confiscat cea mai mare parte a proprietăților mănăstirești. Ecaterina a II-a (a domnit între 1762 și 1796) a închis mai mult de jumătate dintre mănăstiri și a impus restricții stricte asupra numărului de călugări la cele rămase. Închiderea mănăstirilor a fost o adevărată catastrofă pentru provinciile rusești îndepărtate, unde acestea erau practic singurele centre de cultură și caritate. Dar, deși activitatea socială a bisericii a fost drastic redusă, ea nu a încetat niciodată complet.

Reformele religioase ale lui Petru au provocat o opoziție considerabilă în Rusia, dar aceasta a fost brutal înăbușită. În afara Rusiei, formidabilul Dositei a protestat energic; dar bisericile ortodoxe aflate sub jugul turcesc nu au avut ocazia să se amestece activ în soarta Bisericii Ruse, iar în 1723 cele patru patriarhii antice au recunoscut abolirea stăpânirii patriarhale la Moscova și înființarea Sfântului Sinod.

Sistemul de guvernare bisericească introdus de Petru a durat în Rusia până în 1917. **Perioada sinodală din istoria ortodoxiei ruse este de obicei descrisă ca o perioadă de declin, de înrobire completă a bisericii de către stat. O privire superficială asupra secolului al XVIII-lea confirmă, fără îndoială, această opinie. A fost o epocă a occidentalizării negative a artei bisericești, a muzicii bisericești și a teologiei. Cei care au protestat împotriva scolasticismului sec al academiilor teologice nu s-au îndreptat către învățăturile Bizanțului sau ale Rusiei Antice, ci către mișcările religioase sau pseudo-religioase ale Occidentului modern: către misticismul protestant, pietismul german, francmasonerie** [49] **etc. În rândul înaltului**

cler, pozițiile de conducere au fost ocupate de prelați de curte precum Ambrozie (Zertiss-Kamensky), după a cărui moarte în 1771 (printre alte bunuri) au rămas 252 de bucăți de in fin și nouă pahare într-o ramă de aur .

Însă aceasta este doar o latură a situației în care se afla biserica în secolul al XVIII-lea. Contrar planului teoretic, Sfântul Sinod a guvernat biserica eficient. Bisericile grijulii erau foarte conștiente de deficiențele reformelor lui Petru și le-au supus fără a fi neapărat de acord cu ele. Teologia se occidentalizase, dar standardul educațional era suficient de ridicat. În spatele fațadei occidentale exterioare, adevărata viață a Ortodoxiei ruse a continuat neîntrerupt. Ambrozie (Zertiss-Kamensky) a reprezentat un tip de episcop rus, dar au existat și alții de un fel foarte diferit: adevărați călugări și pastori, precum Sfântul Tihon de Zadonsk (1724-1783), episcop de Voronej. Predicator strălucit și scriitor talentat, Tihon este deosebit de interesant ca exemplu de om al bisericii care, la fel ca mulți dintre contemporanii săi, nu a fost reticent în a împrumuta din Occident, dar în același timp a rămas adânc înrădăcinat în tradiția clasică a spiritualității ortodoxe. El se inspiră din cărți devoționale germane și anglicane; reflecțiile sale detaliate despre suferințele fizice ale lui Hristos sunt mai tipice pentru romano-catolicism decât pentru ortodoxie; În propria sa viață de rugăciune, el experimentează ceva asemănător cu „noaptea întunecată a sufletului” descrisă de mistici occidentali precum Sfântul Ioan al Crucii. Dar Tihon era apropiat și în viziunile sale de Teodosie și Serghie, de Nil și de cei neavând bunuri. Ca mulți sfinți ruși, atât laici, cât și monahi, îi plăcea în mod special să-i ajute pe săraci și era cel mai fericit când vorbea cu oamenii de rând - țărani, cerșetori, chiar și criminali.

A doua parte a perioadei sinodale, secolul al XIX-lea, nu a fost o epocă a declinului, ci a unei mari renașteri a Bisericii Ruse. Oamenii s-au îndepărtat de curentele religioase și pseudo-religioase ale Occidentului și și-au îndreptat din nou fața către adevăratele surse spirituale ale Ortodoxiei. Mână în mână cu renașterea vieții spirituale, entuziasmul misionar a revenit, căci atât în teologie, cât și în spiritualitate, Ortodoxia a fost în sfârșit eliberată de imitația sclavă a Occidentului.

Această renaștere religioasă a început pe Muntele Athos cu opera și mărturia Sfântului Paisie Velicikovski (1722–1794). Paisie era ucrainean prin naștere. A studiat la Academia Teologică din Kiev, dar a fost dezgustat de tonul secular al învățăturii, iar Paisie a părăsit Kievul pentru Athos, unde a devenit călugăr. În 1763, a devenit stareț al Mănăstirii Neamț din România. Sub Paisie, mănăstirea a devenit un centru spiritual major, cu peste cinci sute de frați. Sub conducerea starețului, călugării s-au ocupat în principal de traducerea Părinților greci în slavonă. Pe Athos, Paisie a învățat direct tradiția isihasmului și s-a împrietenit cu contemporanul său, Nicodim. Paisie este autorul traducerii slavone a Filocaliei,

publicată la Moscova în 1793. Paisie a acordat o importanță deosebită practicii rugăciunii neîncetate, în special Rugăciunii lui Iisus, precum și ascultării de stareț. A fost puternic influențat de Nil și de cei neposesori, dar nu a neglijat binele conținut în învățăturile iosefiților. Astfel, a acordat mai multă atenție decât Nil rugăciunii liturgice și activității sociale, încercând, asemenea lui Serghie, să îmbine aspectul mistic al vieții monahale cu aspectele fizice și sociale.

Paisie însuși nu s-a mai întors niciodată în Rusia, dar mulți dintre ucenicii săi au călătorit acolo din România. Sub influența lor, a început o renaștere a monahismului în toată Rusia. Mănăstirile existente au fost consolidate și au fost fondate multe mănăstiri noi. Dacă în 1810 existau 452 de mănăstiri în țară, atunci în 1914 erau deja 1.025. Deși această renaștere monahală părea pur exterioară și viza slujirea lumii, ea a readus și tradițiile neposesoare, suprimate în secolul al XVI-lea, în centrul vieții bisericești. Acest lucru este evident mai ales în înflorirea practicii îndrumării spirituale. „Bătrânul” a fost o figură caracteristică în multe perioade ale istoriei ortodoxe, dar secolul al XIX-lea în Rusia a fost secolul bătrânilor prin excelență.

Primul și cel mai mare bătrân al secolului al XIX-lea a fost Sfântul Serafim de Sarov (1759–1833). Dintre toți sfinții ruși, el este probabil cel mai atractiv pentru necreștini. Intrat în mănăstirea Sarov la vârsta de nouăsprezece ani, Serafim a trăit acolo primii șaisprezece ani ca un călugăr obișnuit. Următorii douăzeci de ani i-a petrecut ca pustnic: mai întâi într-o colibă de pădure, apoi, când picioarele i s-au umflat și abia putea merge, într-o chilie monahală. Aceasta a fost pregătirea sa pentru slujirea de bătrân. În cele din urmă, în 1815, Serafim i-a deschis ușile chiliei sale. Din zori până noapte, îi primea pe toți cei care veneau la el pentru ajutor: vindeca bolnavii, dădea sfaturi, uneori răspunzând înainte ca vizitatorul să aibă timp să pună o întrebare. Uneori primea sute de oameni într-o singură zi. În exterior, viața lui Serafim de Sarov seamănă cu cea a lui Antonie Egipteanul cu cincisprezece secole mai devreme: aceeași plecare din lume pentru a se întoarce. Serafim este, fără îndoială, un sfânt pur rus; dar, în același timp, el este un exemplu frapant al cât de mult a moștenit Ortodoxia rusă, în cele mai bune trăsături ale sale, de la Bizanț și de la tradiția ortodoxă în ansamblu.

Serafim era extrem de sever cu sine însuși (la un moment dat în viața sa a petrecut o mie de nopți în rugăciune continuă, stând nemișcat pe o stâncă în întunericul nopții). Dar era blând cu ceilalți, deși nu arăta nici sentimentalism, nici iertare. Asceza nu-l întuneca, iar dacă viața vreunui sfânt era luminată de bucurie, aceea era viața lui Serafim. Contemplarea luminii divine de pe Tabor a căpătat o formă vizibilă în cazul său, transformându-i chiar și exterior trupul. Unul dintre copiii spirituali ai lui Serafim, Nikolai Motovilov, a descris ce s-a întâmplat într-o zi de iarnă, când cei doi vorbeau în pădure. Serafim a vorbit despre nevoia

de a dobândi Duhul Sfânt, iar Motovilov a întrebat cum poate o persoană să fie sigură că „rămâne în Duhul lui Dumnezeu”:

Atunci Părintele Serafim m-a luat foarte ferm de umeri și mi-a spus:

- Amândoi suntem acum, tată, în Duhul lui Dumnezeu cu tine. De ce nu te uiți la mine?

Am răspuns:

- Nu mă pot uita, tată, pentru că ți se revarsă fulgere din ochi. Fața ta s-a făcut mai luminoasă decât soarele, iar ochii mă dor de durere.

Părintele Serafim a spus:

- Nu te teme, Preasfințite, și acum Tu Însuți Te-ai făcut la fel de strălucitor ca Mine. Tu Însuți ești acum în plinătatea Duhului lui Dumnezeu, altfel nu M-ai putea vedea așa.

Și, aplecându-și capul spre mine, mi-a spus încet la ureche:

— Slavă Domnului Dumnezeu pentru mila Sa inefabilă... Ei bine, tată, nu mă privi în ochi? Privește doar, nu te teme: Domnul este cu noi.

După aceste cuvinte, l-am privit în față și o groază și mai mare m-a cuprins. Imaginează-ți, în mijlocul soarelui, în cea mai strălucitoare strălucire a razelor sale de la amiază, fața unui om care îți vorbește. Îi vezi mișcările buzelor, expresia schimbătoare a ochilor, îi auzi vocea, simți că cineva te ține de umeri cu mâinile, dar nu numai că nu vezi aceste mâini, nu te vezi nici pe tine, nici silueta lui, ci doar o singură lumină orbitoare, care se întinde departe, pe câțiva stânjeni în jur și luminând cu strălucirea ei puternică atât giulgiul de zăpadă care acoperea poiană, cât și bulețele de zăpadă care cad de deasupra mea și a marelui bătrân...

„Ce simți acum?”, m-a întrebat părintele Serafim.

„Neobișnuit de bun”, am spus.

- Cât de bine? Ce anume?

Am răspuns:

„Simt o asemenea liniște și pace în sufletul meu încât nu le pot exprima în cuvinte.”

„Aceasta este evlavia voastră”, a spus Părintele Serafim, „pacea despre care Domnul a zis ucenicilor Săi: «Pacea Mea vă dau vouă, nu cum o dă lumea» (Ioan 14:27), «pacea lui Dumnezeu, care întrece orice pricepere» (Filipeni 4:7)... Ce altceva simțiți?”, m-a întrebat Părintele Serafim.

— O bucurie extraordinară în toată inima mea. Și părintele Serafim a continuat:

— Când Duhul lui Dumnezeu coboară peste o persoană și o umbrește cu plenitudinea inspirației Sale, atunci sufletul omenesc este umplut de o bucurie inexprimabilă, căci Duhul lui Dumnezeu aduce bucurie în tot ceea ce atinge… [50]

Conversația continuă apoi în aceeași linie. Întregul pasaj este extrem de important pentru înțelegerea învățăturii ortodoxe despre îndumnezeire și unirea cu Dumnezeu. Acesta arată că ideea ortodoxă de îndumnezeire include și trupul: nu numai sufletul lui Serafim (sau al lui Motovilov) este transformat prin harul lui Dumnezeu, ci și întregul trup. Trebuie remarcat faptul că nici Serafim, nici Motovilov nu se află într-o stare de extaz: amândoi vorbesc destul de coerent și nu pierd conștientizarea lumii din jurul lor, dar, în același timp, amândoi sunt umpluți de Duhul Sfânt și înconjurați de lumina veacului viitor.

Serafim nu a avut învățători în arta îndrumării spirituale și nu a lăsat ucenici. După moartea sa, lucrarea sa a fost preluată de o altă mănăstire, Optina Pustyn. Din 1829 până în 1923 (când bolșevicii au închis mănăstirea), o succesiune de bătrâni s-a menținut aici, iar influența lor, asemenea celei a Sfântului Serafim, s-a extins în toată Rusia. Cei mai faimoși bătrâni de la Optina au fost Leonid (1768–1841), Macarie (1788–1860) și Ambrozie (1812–1891). Toți cei trei bătrâni aparțineau școlii lui Paisie și erau adepți ai Rugăciunii lui Iisus, dar fiecare dintre ei avea o individualitate distinctă. De exemplu, Leonid era simplu, plin de viață și direct; copiii săi spirituali erau în primul rând țărani și negustori. Macarie a fost un om foarte educat, nu străin de curentele intelectuale ale timpului său. Optina Pustyn a influențat o serie de scriitori, inclusiv Gogol, Homiakov, Dostoievski, Soloviov și Tolstoi. Figura remarcabilă a bătrânului Zosima din romanul lui Dostoievski, Frații Karamazov, a fost parțial inspirată de bătrânii de la Optina, Sfântul Macarie și Sfântul Ambrozie, deși Dostoievski a susținut că a fost inspirat în primul rând de viața Sfântului Tihon de Zadonsk. Slavofilul Ivan Kireevski a scris:

Există ceva mai important decât tot felul de cărți și idei - este să găsești un bătrân ortodox, în fața căruia să-ți poți împărtăși fiecare gând și de la care să auzi nu propria ta opinie, ci judecata Sfinților Părinți. Slavă Domnului, astfel de bătrâni nu au dispărut încă în Rusia.

Prin intermediul bătrânilor, renașterea monahală a influențat viața multor laici. Atmosfera spirituală a acelei vremuri este exprimată viu în cartea „Povești ale unui pelerin către părintele său duhovnic”. Aceasta descrie experiențele unui țăran rus rătăcitor care practica Rugăciunea lui Iisus. Este o carte extrem de atractivă: este izbitoare prin simplitatea sa, deși oarecum unilaterală prin accentul pus pe invocarea Sfântului Nume, excluzând aproape orice altceva. Unul dintre scopurile cărții este de a arăta că Rugăciunea lui Iisus nu este destinată doar monahilor, ci poate fi practicată de orice creștin în orice mod de viață. În rătăcirile sale, pelerinul nu se desparte niciodată de un exemplar al Filocaliei, probabil traducerea sa slavonă de Paisie. În 1876–90, Sfântul Teofan Zăvorâtul (1815–94) a publicat o traducere semnificativ extinsă a Filocaliei în cinci volume, nu mai în slavonă, ci în rusă.

Până acum am vorbit în principal despre mișcarea centrată în mănăstiri. Dar printre figurile remarcabile ale Bisericii Ruse din secolul al XIX-lea s-a numărat și un reprezentant al clerului alb - Sfântul Ioan de Kronstadt (1829-1908). De-a lungul vieții sale, și-a desfășurat slujirea într-un singur loc - în Kronstadt, un port maritim și o suburbie a orașului Sankt Petersburg. Ioan s-a dedicat în întregime îngrijirii parohiale: i-a vizitat pe bolnavi și pe săraci, a organizat slujbe caritabile, a învățat legea lui Dumnezeu copiilor enoriașilor, a predicat neîncetat și, mai presus de toate, s-a rugat pentru și cu turma sa. Ioan a simțit profund puterea rugăciunii; când a slujit liturghia, era complet cufundat în ea: „Nu a putut menține moderația prescrisă a intonației liturgice: a strigat către Dumnezeu, a țipat, transpirația i-a apărut pe față la vederea Golgotei și a Învierii, care i s-au arătat cu o imediatețe atât de uimitoare.” Aceeași imediatețe se simte pe fiecare pagină a autobiografiei sale spirituale, Viața mea în Hristos. La fel ca Sfântul Serafim, Ioan de Kronstadt avea darul vindecării, al citirii sufletelor și al îndrumării spirituale.

Sfântul Ioan insista asupra împărtășaniei frecvente, deși la acea vreme în Rusia laicii primeau de obicei împărtășania de trei sau patru ori pe an. Neavând timp să asculte spovedania fiecărei persoane care venea la el separat, a instituit un fel de pocăință publică, când fiecare persoană își recita păcatele cu voce tare în același timp cu toți ceilalți. **A transformat iconostasul într-un perete despărțitor jos, astfel încât altarul și preotul din altar să fie vizibili în timpul slujbei. Prin insistența sa asupra împărtășaniei frecvente și aderarea sa la forma mai veche a iconostasului, Ioan a anticipat renașterea liturgică a ortodoxiei moderne** .

Rusia secolului al XIX-lea a cunoscut o renaștere viguroasă a activității misionare. Încă din vremea lui Mitrofan din Sarai și a lui Ștefan din Perm, rușii fuseseră misionari activi. Odată cu extinderea puterii statului moscovit spre est, s-a deschis un câmp larg pentru lucrarea evanghelistică printre populațiile locale

și mongolii musulmani. Dar, deși biserica nu a încetat niciodată să trimită misionari la păgâni, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea eforturile sale misionare au slăbit oarecum, în special din cauza închiderii mănăstirilor sub Ecaterina. În secolul al XIX-lea, activitatea misionară a fost reînnoită cu o nouă energie și entuziasm: Academia din Kazan, deschisă în 1842, a acordat o atenție specială muncii misionare, iar preoții au fost instruiți din populația locală. Sfintele Scripturi și liturghia au fost traduse în multe limbi. Numai în provincia Kazan, liturghia a fost celebrată în douăzeci și două de limbi și dialecte diferite. Este demn de remarcat faptul că unul dintre primii lideri ai renașterii misionare, Arhimandritul Macarie (Glukharev, 1792–1847), a studiat isihasmul și i-a cunoscut pe discipolii lui Paisie Velicikovski: renașterea misionară își avea rădăcinile în renașterea vieții spirituale. Cel mai mare misionar al secolului al XIX-lea a fost Sfântul Inochentie (Ioan Veniaminov, 1797–1879), episcop al Alaskăi, venerat acum de milioane de americani ortodocși drept „apostolul” lor principal.

În domeniul teologiei, Rusia secolului al XIX-lea a rupt dependența sa excesivă de Occident. Aceasta se datorează în primul rând operei lui Alexei Homiakov (1804–1860), liderul mișcării slavofile și probabil primul teolog original din istoria Bisericii Ruse. Moșier de țară și fost căpitan de cavalerie, Homiakov aparținea unei tradiții de teologi laici care existase dintotdeauna în cadrul Ortodoxiei. Homiakov susținea că tot creștinismul occidental, fie el romano-catolic sau protestant, făcea aceleași presupuneri și exprima aceleași opinii fundamentale, în timp ce Ortodoxia era ceva fundamental diferit. Din moment ce acest lucru stătea așa (continua Homiakov), nu era suficient ca ortodocșii să-și împrumute teologia din Occident, așa cum făcuseră încă din secolul al XVII-lea. În loc să folosească argumente protestante împotriva Romei și argumente romane împotriva protestantismului, ar trebui să se întoarcă la propriile origini, redescoperind tradiția ortodoxă originală, care în trăsăturile sale de bază nu este nici romano-catolică, nici reformată, ci catolică. După cum spunea prietenul lui Homiakov, Iu. Samarin a remarcat, înainte de Homiakov, că „școala noastră ortodoxă nu a fost capabilă să definească latinismul sau protestantismul, deoarece, rupându-se de propriul punct de vedere ortodox, s-a divizat ea însăși în două, iar fiecare dintre aceste jumătăți, deși ocupa o poziție opusă celei opuse – latine sau protestante – nu se putea ridica deasupra acesteia. Homiakov a fost primul care a privit latinismul și protestantismul din punctul de vedere al Bisericii, adică de la o înălțime mai mare. De aceea a putut să le definească.” Homiakov a acordat o atenție deosebită doctrinei Bisericii, unității și autorității sale, iar în acest domeniu a adus o mare contribuție teologiei ortodoxe.

În timpul vieții sale, Homiakov a avut puțină influență asupra gândirii teologice din academii și seminarii, dar chiar și aici, o eliberare de imitația occidentală prindea treptat contur. Până în 1900, teologia academică rusă era în ascensiune. Existau mulți teologi, istorici și liturgiști care erau bine versați în disciplinele academice

occidentale, dar care nu au permis ca influențele occidentale să le submineze credința ortodoxă. Anii de după 1900 au fost o perioadă de renaștere intelectuală semnificativă și în afara școlilor teologice. Încă din vremea lui Petru cel Mare, ateismul devenise ceva obișnuit în rândul intelectualității ruse, dar acum mulți gânditori se întorceau la ortodoxie în diferite moduri. Unii dintre ei fuseseră marxiști, precum Serghei Bulgakov (1871–1944), care a devenit mai târziu preot, și Nikolai Berdiaev (1874–1948). Ambii au jucat un rol remarcabil în viața emigrației ruse la Paris.

Dacă ne amintim viața lui Tihon de Zadonsk și a lui Serafim, a bătrânilor de la Optina și a lui Ioan de Kronstadt, activitatea misionară și teologică a bisericii din Rusia în secolul al XIX-lea, devine evident că nu putem considera fără discernământ întreaga perioadă sinodală o epocă a declinului. Unul dintre cei mai mari istorici ai Bisericii Ruse, profesorul Kartashev, a spus pe bună dreptate:

Opresiunea a fost înnobilată din interior prin smerenia creștină... Biserica Rusă a suferit sub povara regimului, dar l-a învins din interior. A crescut, s-a îndreptat și a înflorit în multe feluri diferite. Astfel, perioada Sfântului Sinod poate fi numită cea mai strălucită și glorioasă perioadă din istoria Bisericii Ruse.

Pe 15 august 1917, sub Guvernul Provizoriu (la șase luni după abdicarea împăratului Nicolae al II-lea), s-a deschis la Moscova Consiliul Bisericesc Toată-Russian, care s-a întrunit până în septembrie anul următor. Peste jumătate dintre delegații la conciliu erau laici (episcopii și clerul erau reprezentați de 250 de delegați, laicii de 314), dar, în conformitate cu dreptul canonic, doar episcopii luau decizia finală în chestiuni pur religioase. Conciliul a propus un întreg program de reforme, iar principalul său act a fost abolirea formei sinodale de guvernare stabilite de Petru cel Mare și restaurarea patriarhatului. Alegerea patriarhului a avut loc pe 5 noiembrie 1917. Rezultatul lor a fost alegerea Sfântului Tihon, Mitropolit al Moscovei (1866–1925).

Evenimentele externe i-au obligat pe participanții conciliului să se grăbească. În timpul primelor sale sesiuni, sunetele artileriei bolșevice care bombardau Kremlinul se auzeau dincolo de ferestre, iar cu două zile înainte de alegerea noului patriarh, Lenin și camarazii săi cuceriseră complet Moscova. Biserica nu a avut timp să consolideze reformele. Chiar înainte de închiderea conciliului în vara anului 1918, membrii acestuia au aflat cu groază de uciderea brutală a Sfântului Vladimir, mitropolitul Kievului, de către bolșevici. Persecuțiile începuseră.

SECOLUL AL XX-LEA, I: GRECI ȘI ARABI

Biserica este o imagine vie a veșniciei în timp.

Arhipreotul George Florovsky

Biserica este o imagine vie a veșniciei în timp.

Arhipreotul George Florovsky

Biserica Ortodoxă există astăzi în cinci situații distincte. În primul rând, există ortodocșii din regiunea est-mediteraneană, unde sunt o minoritate într-o societate predominant musulmană. Acesta este cazul în principal al celor patru patriarhate antice: Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim (ultima sub stăpânire musulmană în Iordania, dar cu siguranță nu și în Israel). În al doilea rând, există cele două biserici ortodoxe din Grecia și Cipru, în care alianța de tip bizantin dintre biserică și stat rămâne în vigoare, deși într-o formă slăbită. În al treilea rând, există bisericile ortodoxe din Europa de Est, care până de curând au trăit sub regimul comunist și au fost supuse unor persecuții mai mult sau mai puțin severe. Acesta este cel mai mare grup, cuprinzând bisericile din Rusia, Serbia, România, Bulgaria, Georgia, Polonia, Albania și Cehoslovacia. Cuprinde peste 85% din ortodocșii lumii. În al patrulea rând, există comunități de diaspora ortodoxă care trăiesc în lumea occidentală și sunt formate în principal din emigranți și descendenții acestora, precum și un anumit număr de neofiți occidentali. În cele din urmă, în al cincilea rând, există câteva mișcări misionare aparținând ortodoxiei, inclusiv comunități din Africa de Est, Japonia, Coreea, China și alte țări. Numărul total al acestor cinci grupuri ajunge la 110-140 de milioane de oameni, dintre care aproximativ 50-80 de milioane sunt credincioși mai mult sau mai puțin activi.

Acest capitol este dedicat primelor două grupuri: grecii și arabii care trăiesc în medii musulmane și grecii aparținând „bisericilor de stat”. Capitolul următor va examina situația creștinilor din așa-numita „lume a doua”, care au trăit în spatele „cortinei de fier” acum dispărute. Al treilea capitol este dedicat „diasporei” ortodoxe și activității misionare actuale în cadrul Ortodoxiei.

(I) Patriarhia Constantinopolului avea în secolul al X-lea 624 de dieceze; în prezent, dimensiunea sa a scăzut considerabil. Astăzi, următoarele se află sub jurisdicția Patriarhului Constantinopolului:

1. Turcia;

2. Creta și cele douăsprezece insule grecești;

3. Toți grecii din diaspora, inclusiv grupuri de emigranți din Rusia, Ucraina, Polonia și Albania (despre ei, vezi capitolul 9);

4. Muntele Athos;

5. Finlanda.

Populația totală este de aproximativ 6 milioane de oameni, dintre care mai mult de jumătate sunt greci care locuiesc în Statele Unite.

La începutul secolului al XX-lea, în Turcia trăiau aproximativ 2 milioane de greci ortodocși, inclusiv o comunitate înfloritoare de 250.000 de locuitori în Constantinopol (Istanbul). Dar, după înfrângerea catastrofală a armatei grecești în Asia Mică în 1922, un număr semnificativ de greci din Asia Mică au fost masacrați, în special în Smirna. Cu toate acestea, ce era mai rău abia urma. Conform articolului din Tratatul de la Lausanne (iulie 1923), a avut loc un „schimb de populații": toți ortodocșii au fost expulzați din Turcia, multe mii murind pe drum în timpul deportării. Doar grecilor care locuiau în Istanbul și în suburbiile sale imediate li s-a permis să rămână. Dar și aici au fost impuse restricții: în afară de patriarh însuși, niciunui cleric ortodox nu i s-a permis să apară pe stradă în ținută clericală (aceeași regulă, însă, se aplica și clerului musulman).

Situația grecilor din Istanbul s-a înrăutățit în anii 1950, din cauza reacției Turciei la mișcarea de reunificare cu Grecia (enosis) care se dezvoltase în Cipru. În timpul teribilului pogrom anti-grec (și anticreștin) din 6 septembrie 1955, șaizeci din cele optzeci de biserici ortodoxe din oraș au fost jefuite și devastate. Proprietățile creștine au fost avariate peste măsură, iar jafuri au avut loc. Au existat chiar și crime. Timp de câteva ore, autoritățile turce nu au făcut nimic pentru a stopa revolta, dându-le practic mână liberă pogromiștilor. În anii următori, mulți greci au fugit din Istanbul, în timp ce alții au fost deportați cu forța. La începutul anilor 1990, comunitatea greacă din oraș se redusese la trei până la patru mii de persoane, majoritatea vârstnici și săraci. Editura Patriarhiei a fost închisă de autoritățile turce la începutul anilor șaizeci, iar toate publicațiile au încetat. Faimoasa școală teologică de pe insula Halki, lângă Istanbul, a fost forțată să se închidă în 1971. Au existat chiar zvonuri că însuși Patriarhul va fi expulzat de pe teritoriul turc, dar acest lucru nu s-a întâmplat. Cu toate acestea, în anii optzeci, situația s-a îmbunătățit oarecum. Turcii au dat permisiunea pentru reconstrucția completă a reședinței Patriarhului, care arsese într-un accident în 1941, și a fost redeschisă în 1987. În plus, Patriarhului și episcopilor, ale căror mișcări fuseseră strict reglementate de turci timp de douăzeci de ani, li s-a permis să călătorească liber în străinătate.

Odată cu închiderea școlii de la Halki, Patriarhia s-a trezit dependentă de școlile teologice din Creta, Patmos, Muntele Athos, America de Nord și Australia. În Grecia, Patriarhia Constantinopolului menține două instituții active: Institutul Patriarhal pentru Studii Patriotice de la Mănăstirea Vlatada din Salonic, fondat în

1968, care publică revista de cercetare Kleronomia, și Academia Ortodoxă de la Gonia din Creta, tot înființată în 1968, specializată în studii sociale și de mediu. Patriarhia Constantinopolului supraveghează, de asemenea, Centrul Ortodox de la Chambesy (lângă Geneva, Elveția), care este responsabil, printre altele, de consolidarea legăturilor interortodoxe.

Cel mai faimos patriarh care a ocupat Tronul Ecumenic după al Doilea Război Mondial a fost Patriarhul Atenagora (domnit între 1948 și 1972). Un vizionar îndrăzneț, el a dedicat o atenție deosebită la două sarcini: consolidarea legăturilor dintre bisericile ortodoxe (în special prin Conferințele de la Rhodos) și unirea creștinilor din întreaga lume. Inițiativele sale în al doilea domeniu și, în special, încercările sale de apropiere de Roma, au provocat atacuri vehemente din partea ortodocșilor mai conservatori din Grecia și din alte părți. Succesorul lui Atenagora, Patriarhul Demetrios (domnit între 1972 și 1991), un adept al păcii și rugăciunii, a contribuit mult la restabilirea încrederii, dar a urmat, în esență, aceeași politică de realizare a unității creștine. Patriarhul Bartolomeu (ales în 1991, avocat canonist care a studiat la Roma) menține contacte strânse cu creștinii occidentali.

Muntele Athos, principalul centru al monahismului ortodox în ultimul mileniu, este nu doar o comoară greacă, ci și internațională. Dintre cele douăzeci de mănăstiri cenobii, șaptesprezece aparțin în prezent grecilor, una rușilor, una sârbilor și una bulgarilor. În epoca bizantină, printre aceste douăzeci exista și o mănăstire georgiană. În plus, exista o mănăstire latină, ai cărei călugări proveneau din Amalfi (Italia). Pe lângă cenobii, există și alte câteva mănăstiri mari și nenumărate așezări mici cunoscute sub numele de schituri sau chilii. Athosul găzduiește, de asemenea, pustnici; mulți dintre ei s-au stabilit pe stâncile periculoase de la capătul sudic al peninsulei, în colibe sau peșteri, uneori accesibile doar pe scări. Astfel, astăzi toate cele trei forme de viață monahală coexistă pe Sfântul Munte: cenobiul, semi-sihăstria și eremitismul, care au apărut în Egipt în secolul al IV-lea. Aceasta este o ilustrare impresionantă a continuității tradiției ortodoxe.

Perioada din 1914 până la mijlocul anilor șaizeci a fost o perioadă de declin pentru Munții Athos. Numărul călugărilor în acești ani a scăzut semnificativ. La începutul secolului, aproximativ 7.500 de călugări trăiau pe peninsulă, dintre care aproape jumătate erau ruși. Numai mănăstirea rusă Sfântul Pantelimon (Russikon) număra aproximativ 2.000 de oameni. Părintele Amfiloh, un mentor spiritual din Patmos, mi-a povestit ce impresie i-au făcut cântatul rusesc în mănăstirea Sfântului Pantelimon asupra lui, un grec, în 1912. Potrivit lui, dintre tot ce văzuse și auzise în viața sa, semăna cel mai mult cu „raiul pe pământ”. Dar după Primul Război Mondial, noii novici nu au putut veni din Rusia, iar afluxul de călugări din emigrația rusă s-a diminuat treptat. Până în anii șaizeci, în Russikon

locuiau mai puțin de șaizeci de călugări. După 1945, afluxul de novici din România, Bulgaria și Serbia a scăzut, de asemenea, brusc. În aceeași perioadă, foarte puțini tineri greci au mers la Athos. La sfârșitul anilor cincizeci, numărul călugărilor scădea anual cu patruzeci până la cincizeci de persoane, iar în 1971 populația monahală totală din peninsulă a scăzut la 1.145. Aproape toți erau deja bătrâni și, din punct de vedere uman, părea că Sfântul Munte nu mai avea viitor. Doar o mică parte a călugărilor aveau o educație bună, iar Muntele Athos își pierduse în mare măsură influența spirituală reală în Grecia și în ortodoxie în general.

Ar fi o greșeală, însă, să judecăm Athosul sau orice alt centru monastic doar după numărul de călugări, deoarece adevăratul criteriu nu este numărul de locuitori sau nivelul lor de educație, ci nivelul vieții spirituale. Chiar și în această perioadă, acesta a rămas la apogeu în mănăstiri precum Sfântul Dionisie, unde Părintele Gabriel (1886–1983) a fost stareț timp de aproape cincizeci de ani. Unul dintre călugării athoniți în viață, Părintele Teoclit, a scris o carte remarcabilă despre viața monahală, intitulată Între Cer și Pământ (în greacă, Atena, 1956), care arată clar că spiritualitatea athonită continuă să trăiască. Ascuns și neobservat, Athosul a continuat să producă sfinți, asceți și oameni ai rugăciunii în tradiția ortodoxă clasică. Unul dintre aceștia a fost Sfântul Siluan (1866–1938; canonizat în 1988), călugăr al Mănăstirii Sfântul Panteleimon: un fost țăran, un om simplu și smerit. Viața sa exterioară a fost lipsită de evenimente, dar a lăsat în urmă reflecții profunde, cu un stil poetic și o viziune teologică profundă, care au fost editate pentru publicare de ucenicul lui Siluan, Arhimandritul Sofronie (1896–1993), și publicate în multe limbi. Un alt exemplu este Părintele Iosif (11959), un grec din mănăstirea semi-eremitică New Skete. A adunat în jurul său un grup de ucenici și, împreună cu ei, s-a dedicat noerei prosevchi, rugăciunii „inteligente” sau „interioare” (în special, Rugăciunii lui Iisus). Atâta timp cât Athos va produce oameni precum Sfântul Siluan și Părintele Iosif, el își va continua lucrarea neabătut.

Brusc și neașteptat, după o jumătate de secol de declin aparent, un nou capitol în istoria Athosului începe la sfârșitul anilor șaizeci. La început abia sesizabile și incerte, semnele de renaștere devin evidente și inconfundabile la începutul anilor 1980. Mai presus de toate, se observă o creștere a afluxului de noi călugări. După cel mai scăzut nivel al populației Athosului în 1971 - doar 1.145 de călugări - numărul lor crește treptat și până în anii 1990 ajunge la aproximativ 1.500. În sine, această creștere poate să nu pară o îmbunătățire semnificativă. Cu toate acestea, mai importantă este schimbarea raportului de vârstă: în timp ce în 1971 marea majoritate a călugărilor aveau peste șaizeci de ani, în 1990 majoritatea erau călugări sub patruzeci de ani. În multe mănăstiri au avut loc schimbări cu adevărat uimitoare: mănăstiri care în 1971 se prăbușeau în liniște și erau locuite de o duzină de bătrâni slabi, dintre care doar jumătate erau capabili să stea în

picioare în timpul slujbelor, în zece până la cincisprezece ani s-au umplut de călugări tineri și activi, printre care abia dacă se vedeau bărbi gri.

Mult mai importantă decât cantitatea noii populații a Athosului este calitatea acesteia. Mulți dintre nou-veniți nu sunt doar foarte educați, ci și înzestrați spiritual. Unii au talentul de scriitor, alții - mentori spirituali și duhovnici. Practica rugăciunii pe Sfântul Munte trece și ea printr-o reînnoire: dacă în trecutul recent slujbele liturgice erau ținute formal, acum acestea sunt săvârșite cu concentrare și bucurie, iar monahii primesc și ei împărtășania mult mai des. Calitatea cântării s-a îmbunătățit vizibil. În viața unei generații de monahi, Athosul și-a găsit din nou propria voce, care este ascultată cu respect dincolo de granițele sale, iar activitatea sa servește din nou ca far și sursă de energie pentru Ortodoxie în ansamblu.

Care a fost motivul acestei transformări uimitoare? Nu este ușor de răspuns. Cu toate acestea, un factor a fost, fără îndoială, prezența în multe mănăstiri a unui stareț care poseda darul spiritual al „preoției". Prezența unui părinte duhovnicesc, care putea deveni un ghid spiritual personal, a atras noii novici la anumite mănăstiri. Printre starețiii care s-au distins în mod special ca gerontes, sau „preoți", trebuie să-i numim pe Părintele Vasile de la Mănăstirea Iviron (fosta Mănăstire Stavronikita), autorul cunoscutului studiu „Imnul Intrării", Părintele Emilian de la Mănăstirea Simon Petru, Părintele Gheorghe de la Mănăstirea Grigore și Părintele Efrem, până de curând stareț al Mănăstirii Philotheou, ucenicul Părintelui Iosif de la Noul Schit.

Desigur, problemele rămân. Mănăstirile non-grecești continuă să se confrunte cu o lipsă de noi locuitori, iar autoritățile civile grecești, contrar spiritului și uneori literei Statutului athonit, fac tot ce le stă în putință pentru a împiedica sosirea novicilor din România și țările slave. Mai multe incendii majore au izbucnit în peninsulă, atât în interiorul mănăstirilor, cât și în pădurile din jur. Liniștea Sfântului Munte este tulburată de o rețea de autostrăzi tot mai largă, un număr tot mai mare de mașini și un flux tot mai mare de vizitatori (mai mulți greci decât străini). Unii călugări sunt plini de un spirit de îngustime și fanatism, motiv pentru care sunt ostili oricăror încercări de apropiere de neortodocși și, cu un zel excesiv, îi etichetează pe frații lor ortodocși drept trădători ai Sfintei Tradiții. Dar, în ciuda tuturor dificultăților, acum este timpul speranței pentru Athos. După cum spunea un bătrân rus care a trăit pe Sfântul Munte, părintele Nikon de la Mănăstirea Karulsky (1875–1963), „aici fiecare piatră emană rugăciune". Și astăzi acest lucru rămâne la fel de adevărat ca întotdeauna.

Pe lângă Athos, Constantinopolul are sub jurisdicția sa celebra mănăstire a Sfântului Ioan Evanghelistul de pe insula Patmos, fondată în 1088 de Sfântul Cristodoulos. Unul dintre cei mai distinși călugări ai acestui secol a fost Părintele

Amfiloh (1888–1970), deja venerat pe scară largă ca sfânt. Cea mai remarcabilă calitate a sa, pe care mi-o amintesc eu însumi atât de clar, era bunătatea și compasiunea sa arzătoare; așa cum a remarcat unul dintre fiii săi spirituali, „vorbește limbajul iubirii”. Părintele Amfiloh acorda o mare importanță Rugăciunii lui Iisus și era, de asemenea, foarte preocupat de ecologie cu mult înainte ca aceasta să devină la modă. „Cine nu iubește copacii, nu-l iubește pe Hristos”, spunea adesea; iar când impunea penitență țăranilor care veneau la el pentru spovedanie, le poruncea să planteze doi sau trei copaci. Părintele Amfiloh a fondat Mănăstirea Buna Vestire pentru femei pe Patmos, care are astăzi peste cincizeci de călugărițe și are, de asemenea, mănăstiri fiice pe insulele Rodos și Kalymnos.

Biserica Ortodoxă a Finlandei își are originile în călugării Mănăstirii Valaam din Rusia, de pe Lacul Ladoga, care au predicat creștinismul triburilor păgâne finlandeze din Karelia în Evul Mediu. Înainte de Revoluție, ortodocșii finlandezi erau dependenți de Biserica Rusă, iar în 1923 au intrat sub jurisdicția Patriarhiei Constantinopolului, deși Biserica Rusă nu a recunoscut acest fapt decât în 1957. Marea majoritate a finlandezilor sunt luterani, iar cei 56.000 de ortodocși constituie mai puțin de 1,5% din populația totală. Tradițiile Mănăstirii Valaam sunt continuate astăzi de Noua Mănăstire Valaam din Heinaavesi (centrul Finlandei). În apropiere se află Mănăstirea Lintula pentru Femei. Există un seminar în Jönsu. Deși mulți enoriași sunt doar membri nominali ai bisericii, există o mișcare activă de tineret implicată în contacte interortodoxe și ecumenice. Actualul șef al Bisericii Finlandei, Arhiepiscopul John (ales în 1987), a fost anterior luteran; el este primul convertit occidental care a devenit conducătorul unei biserici ortodoxe locale. Adânc înrădăcinată în istoria Rusiei și totuși orientată spre Occident, ortodoxia finlandeză are un rol special de jucat ca punte și mediator între țările „tradițional” ortodoxe și diaspora ortodoxă nou formată.

(II) Patriarhia Alexandriei a fost o biserică mică încă din anul 451, când majoritatea populației creștine din Egipt a respins Conciliul de la Calcedon. Din punct de vedere teritorial, aceasta include întregul continent african. La începutul secolului al XX-lea, existau comunități grecești înfloritoare în Cairo și Alexandria, dar acum acestea s-au diminuat semnificativ din cauza emigrării. Majoritatea creștinismului trăiește în Uganda și Kenya, unde creștinismul ortodox s-a răspândit în rândul populației locale, precum și în Africa de Sud. Papa Parteniu al III-lea (+ 1996) [51] , până de curând conducătorul Patriarhiei Alexandriei, a fost din punct de vedere intelectual unul dintre cei mai îndrăzneți conducători ai bisericilor ortodoxe și chiar a susținut hirotonirea femeilor la preoție.

(III) Patriarhia Antiohiei are grijă de turma ortodoxă din Siria și Liban. Numărul acesteia a scăzut din cauza emigrării cauzate de războiul mocnit din Liban, dar are o diaspora foarte viabilă, în special în Statele Unite. Patriarhul nu locuiește în

antica Antiohie (acum în Turcia), ci în Damasc. Din 1724 până în 1898, Patriarhul și clerul superior erau predominant greci, dar astăzi biserica este condusă în întregime de arabi. La începutul acestui secol, Patriarhia Antiohiei a prezentat toate simptomele unei biserici „adormite”, dar de atunci a existat o trezire, în principal datorită Mișcării Tineretului Ortodox (Mouvement de la Jeunesse Orthodoxe), fondată în 1942. Această mișcare, care astăzi are aproximativ 7.000 de membri și este condusă în principal de laici, a acordat întotdeauna primul loc creșterii și educației creștine. Publică ziarul An-Nouru și a publicat peste 120 de cărți. De asemenea, oferă asistență socială și medicală populației și combate sărăcia. Inițiativele Mișcării Tineretului Ortodox au fost deosebit de importante în anii războiului din Liban. Sub auspiciile PDM, are loc o renaștere a monahismului, atât în rândul bărbaților, cât și al femeilor. Unii dintre membrii mișcării ocupă astăzi poziții înalte în ierarhia bisericească, inclusiv actualul Patriarh Ignațiu al IV-lea (ales în 1979) și Mitropolitul George (Khodra) al Muntelui Liban. În 1970, patriarhia a înființat Academia Teologică Sfântul Ioan Damaschin în Balamand (lângă Tripoli, Liban).

(IV) Patriarhia Ierusalimului a ocupat întotdeauna o poziție specială în Biserică: nu a fost niciodată numeroasă, dar mai presus de toate a îndeplinit funcția de custode al locurilor sfinte. Teritoriul său coincide cu teritoriul Israelului și al Iordaniei. La fel ca Patriarhia Antiohiei, turma sa este predominant arabă; astăzi numărul său este de aproximativ 60.000 de persoane, dar, ca și în alte părți ale Orientului Mijlociu, scade treptat din cauza emigrării. Chiar înainte de războiul din 1948, patriarhia includea nu mai mult de 5.000 de greci, iar acum numărul lor a scăzut semnificativ (nu mai mult de 500 de persoane). Dar Patriarhul Ierusalimului este încă grec, iar Frăția Sfântului Mormânt, custodele locurilor sfinte, este controlată în întregime de greci. Această situație a generat tensiuni considerabile în ultimii șaptezeci de ani. Din păcate, actualul Patriarh Diodor (ales în 1981) nu a avut încă prea mult succes în încercările sale de a rezolva problemele interne ale patriarhiei.

Înainte de Revoluția Bolșevică, o caracteristică notabilă a vieții Palestinei Ortodoxe era afluxul anual de pelerini ruși. Adesea, peste zece mii de oameni soseau în Orașul Sfânt în același timp. Majoritatea erau persoane în vârstă pentru care acest pelerinaj era evenimentul principal al vieții lor. După ce uneori călătoriseră câteva mii de mile prin Rusia, se îmbarcau pe o navă în Crimeea și porneau într-o călătorie care, după standardele de astăzi, ar fi fost monstruos de incomodă. Dacă era posibil, încercau să ajungă la Ierusalim de Paște. Misiunea Ecleziastică Rusă din Palestina nu numai că avea grijă de pelerini, dar desfășura și o muncă pastorală valoroasă în rândul arabilor ortodocși și întreținea numeroase școli. Firește, după 1917, numărul Misiunii Ruse a scăzut, dar nu a dispărut complet. Există încă trei mănăstiri rusești în Ierusalim, dintre care două acceptă novici arabi. Datorită schimbărilor recente din Rusia, pelerinii ruși au

început să apară din nou în Orașul Sfânt, iar numărul pelerinilor greci a crescut semnificativ în anii 1980.

Biserica Sinai, condusă în prezent de Arhiepiscopul Damian (ales în 1973), este uneori numită autocefală. Dar este mai corect să o numim autonomă, deoarece conducătorul ei este hirotonit de Patriarhul Ierusalimului. Este formată în principal din Mănăstirea Sfânta Ecaterina, care se află la poalele Muntelui Moise, în Peninsula Sinai (Egipt). Călugării mănăstirii sunt greci, în număr de aproximativ 20. Aceștia au grijă pastorală de familiile creștine de beduini care locuiesc în regiune și de o mică mănăstire situată în apropiere. Mănăstirea Sfânta Ecaterina are o bibliotecă magnifică și o colecție unică de icoane, dintre care unele datează din timpurile pre-iconoclaste: acestea au reușit să scape de distrugere din cauza distanței Sinaiului de centrul Imperiului Bizantin. Este trist să constatăm că viitorul mănăstirii este amenințat din cauza planurilor guvernului egiptean de a dezvolta turismul în zonă.

(V) Biserica Ciprului, care a primit autocefalia după Sinodul de la Efes (431), a suferit pierderi grele în timpul ocupației turcești din 1974, dar rămâne o biserică puternică și bine organizată. Are aproximativ 450 de parohii și 550 de preoți, precum și 16 mănăstiri în care slujesc peste 50 de călugări și 120 de călugărițe. (În plus, aproximativ 150 de ciprioți practică monahismul pe Muntele Athos; dintre cele douăzeci de mănăstiri, trei sunt conduse de stareți ciprioți.) Există o școală teologică în Nicosia. Sistemul otoman, care considera conducătorul bisericii etnarh, sau liderul civil al populației creștine grecești, a continuat sub britanici, care au stabilit un protectorat asupra insulei în 1878. Aceasta explică dubla funcție ecleziastică și civilă a arhiepiscopului Makarios al III-lea (domnie între 1950 și 1977), care au fost profund înțelese greșit de opinia publică britanică în timpul luptei ciprioților greci pentru independență din anii 1950. Cei care l-au văzut pe Makarios ca pe un simplu ierarh bisericesc care se amesteca în mod nejustificat în politică au trecut cu vederea faptul că era moștenitorul unei lungi tradiții istorice. Însă succesorul său, Arhiepiscopul Chrysostomos (ales în 1977), a devenit o figură pur religioasă.

(VI) Biserica Greacă continuă să ocupe un loc central în viața țării în ansamblu, în ciuda presiunilor secularismului și indiferenței religioase din perioada postbelică. În recensământul din 1951, doar 121 de persoane din 7,5 milioane s-au identificat ca atee. Astăzi, numărul persoanelor care se declară atee ar fi, fără îndoială, mai mare, dar nu cu mult, deoarece majoritatea grecilor, indiferent cât de activ își practică credința, consideră în continuare creștinismul ortodox ca parte a identității lor naționale. Sondajele recente au arătat că aproximativ 97% din populație este botezată, iar dintre aceștia, aproximativ 96,7% aparțin Bisericii Ortodoxe. Minoritatea creștină neortodoxă este dominată de romano-catolici

(aproximativ 45.000 de persoane), dintre care aproximativ 2.500 sunt catolici de rit oriental. De asemenea, în Grecia trăiesc 120.000 de musulmani.

Legăturile dintre biserică și stat în Grecia, odinioară extrem de strânse, slăbesc acum constant. Educația religioasă ortodoxă ocupă acum un loc mai mic în școlile de stat. În anii 1980, guvernul a instituit ceremonii de căsătorie civilă și a legalizat avortul, o măsură care a provocat o opoziție acerbă, dar fără succes, din partea bisericii. Pe de altă parte, biserica a câștigat o independență mult mai mare, iar politicienii se amestecă acum mai puțin în chestiuni legate de numirea episcopilor. Însă, în ceea ce privește separarea completă dintre biserică și stat, aceasta are puțini susținători, dacă este cazul, în Grecia. Seminariile teologice, concepute pentru a forma viitori preoți, sunt încă susținute financiar de stat și fac parte din sistemul educațional de stat, iar clerul primește un salariu de la stat.

Astăzi, ca și în Biserica primară, diecezele grecești sunt mici: 80 de dieceze pentru o populație de 9 milioane (comparați cu Rusia de dinainte de revoluție, unde existau 67 de dieceze pentru 100 de milioane de credincioși). Cea mai mare dieceze are nu mai mult de 247 de parohii, în timp ce mai mult de jumătate dintre dieceze au mai puțin de 100 de parohii. În mod ideal, și uneori în realitate, episcopul grec nu este un administrator distant, ci o persoană accesibilă cu care turma interacționează personal și la care credincioșii obișnuiți se adresează zilnic pentru sfaturi practice sau spirituale. În ceea ce privește organizarea externă, Biserica Greacă s-a extins constant în ultimele decenii:

	197119811992
Parohii	742674777742
Cler	717683358670
Călugări	776 822 927
Călugărițe	149919712305

Pe lângă rețeaua de parohii și mănăstiri, Biserica Greacă întreține și un număr mare de instituții caritabile: adăposturi, cămine de bătrâni, spitale psihiatrice și grupuri organizate care vizitează spitale și închisori. Oricine își imaginează că Ortodoxia este îngustă și lipsită de lume și nu este interesată de activități sociale ar trebui să se familiarizeze cu viața Bisericii Grecești.

Însă, deși organizarea externă s-a extins, participarea la biserică a scăzut în ultimii treizeci de ani. La întrebarea adresată de ziarul atenian Ta Nea din 21 septembrie 1963, „Cât de des mergeți la biserică?”, s-au primit următoarele răspunsuri:

În fiecare duminică	31%
De două sau trei ori pe lună	32%
O dată pe lună	15%

În sărbătorile minunate	14%
Când există timp	3%

Un sondaj similar realizat în primăvara anului 1980, tot în regiunea Atena, a dat următoarele răspunsuri:

În fiecare duminică	9%
Destul de des	20%
Numai de sărbătorile importante sau în cazuri speciale (de exemplu, o nuntă)	60%
Nu	11%

Chiar dacă oamenii nu spun întotdeauna adevărul atunci când răspund la astfel de întrebări, este evident că prezența la biserică a scăzut. Desigur, trebuie luat în considerare și faptul că în Grecia, ca și în alte părți, prezența la biserică este în general mai mică în orașele mari decât în orașele mici sau în zonele rurale.

În medie, mai multe femei decât bărbați și mai mulți bătrâni decât tineri merg la biserică duminica, dar Grecia nu este unică în această privință. Mulți studenți și tineri în general au fost înstrăinați de biserică din cauza aparentei colaborări a ierarhiei cu dictatura militară din 1967–74, când Biserica Greacă era condusă de Arhiepiscopul Ieronymos. În realitate, amploarea acestei colaborări este adesea exagerată; de obicei, coloneii de culoare foloseau biserica, nu invers. Cu toate acestea, reputația bisericii a fost semnificativ afectată în ochii generației tinere. Totuși, în anii 1990, au existat semne ale unei reveniri lente, dar promițătoare, a tinerilor la biserică.

În trecut, preoții parohiei greci primeau puțină sau deloc instruire sistematică. Din 1833, una dintre principalele preocupări ale Bisericii a fost ridicarea nivelului de educație al clerului. În perioada turcă și mai târziu, până la cel de-al Doilea Război Mondial, preotul era strâns legat de comunitatea locală. De obicei, era originar din zona în care slujea și se aștepta să rămână în parohia sa până la moarte. Rareori preotul frecventa un seminar, nivelul său de educație nu era mai ridicat decât cel al enoriașilor săi și, la fel ca aceștia, avea o familie. După hirotonire, a continuat să-și practice fosta meserie, cum ar fi tâmplăria sau cizmăria, dar cel mai adesea lucra ca fermier. Preotul paroh nu predica de obicei; predicile erau ținute (dacă erau ținute) de episcop, de călugări în vizită sau de predicatori laici numiți de episcop. În majoritatea cazurilor, preotul nu auzea spovedanii; pentru aceasta, enoriașii mergeau la cea mai apropiată mănăstire sau se bazau pe preoți-călugări în vizită. (În orice caz, sacramentul spovedaniei a fost adesea neglijat în perioada dominației turcești.)

Această relație strânsă dintre pastor și turmă avea avantajele sale în societățile agricole stabile din trecut. Ortodoxia greacă a evitat cu bucurie decalajul cultural dintre preot și popor, care a existat în mod tipic, de exemplu, în Biserica Anglicană de la Reformă. Dar în secolul nostru, creșterea nivelului de educație al societății grecești în ansamblu a creat o nevoie evidentă de un cler parohial care să poată învăța, predica și oferi îndrumare spirituală. Cu alte cuvinte, în lumea modernă, în special în orașe, preotul paroh riscă să devină o figură marginală: el nu mai este, ca în vremurile de demult, liderul natural al comunității.

Ca răspuns la această nevoie, Biserica Greacă modernă a dezvoltat un program extins de educație teologică. Au fost deschise două facultăți de teologie, la universitățile din Atena și Salonic (deși acest lucru nu implică în niciun fel că toți studenții vor fi hirotoniți). În plus, au fost organizate douăzeci și opt de școli teologice de diferite niveluri. Astăzi, niciun preot nu este hirotonit fără a fi primit o educație teologică la o universitate sau un seminar. În ultima vreme, numărul persoanelor cu studii superioare din rândul clerului a crescut semnificativ. În 1919, din 4.433 de clerici ai Bisericii Grecești, mai puțin de 1% (adică nu mai mult de 43 de persoane), fără a-i număra pe episcopi, aveau studii universitare. În 1975, numărul absolvenților facultății de teologie nu depășea 589 de persoane: aproximativ 8% din numărul total de clerici. Dar până în 1981, existau deja 1.406 absolvenți de universitate în rândul clerului, iar până în 1992, numărul acestora crescuse la 2.019. Aceștia reprezintă încă mai puțin de un sfert din numărul total al clerului, dar se observă un progres semnificativ. Deși diplomele și gradele nu sunt suficiente pentru a fi preoți buni!

Care este starea teologiei în Grecia de astăzi? În ultimii nouăzeci de ani, profesorii universitari de teologie au produs un volum remarcabil de lucrări academice. Două lucrări sunt deosebit de relevante pentru această tradiție a teologiei „științifice”: Dogmatica lui Christos Androutsos (1869–1935), publicată pentru prima dată în 1907,6 și Dogmatica în trei volume a adeptului său, Panagiotis Trembelas (1886–1977), publicată în 1959–1961. Sinopsisul mai concis al lui John Karmiris (1904–1991) este în aceeași direcție. Dar, în ciuda greutății și sistematicității lor, aceste cărți lasă și un anumit sentiment de dezamăgire. Cititorii occidentali familiarizați cu operele teologilor emigranților ruși – Lossky, Florovsky, Evdokimov – nu vor găsi același entuziasm și aceeași cercetare creativă la contemporanii lor greci. Teologia lui Androutsos, Trembelas și Karmiris este o teologie a unui public universitar, academică și scolastică, nu liturgică și mistică. Mai mult, deși conținutul acestor lucrări este strict ortodox, metoda și categoriile lor sunt adesea împrumutate din Occident. În ciuda devotamentului său pasional față de Ortodoxie, Trembelas este un „occidental”: el aparține acelei lungi serii de teologi ortodocși care, precum Mogila și Dositei în secolul al XVII-lea, au fost adaptați la standardele intelectuale occidentale.

Trembelas îi citează adesea pe Sfinții Părinți, dar citatele sale sunt încorporate într-un context departe de a fi patriotic.

Această îngustime a viziunii a determinat o generație mai tânără de teologi greci să adopte o poziție teologică foarte diferită. Munca lor este mai puțin sistematică decât cea a predecesorilor lor, mai puțin autoritară și sigură pe sine. Teologii mai tineri critică categoriile intelectuale ale Occidentului, preferând să se orienteze către tradiția mistică - Isaac Sirul și Simeon Noul Teolog, complet neglijați de predecesorii lor. Ei subliniază abordarea apofatică și aplică în mod constant distincția dintre esență și energii dezvoltată de Grigore Palama. Cel mai îndrăzneț și mai controversat dintre acești teologi mai tineri este Christos Yannaras. El adoptă o poziție accentuat „personalistă": este parțial legată de existențialismul lui Heidegger, dar într-o măsură mult mai mare se întoarce la textele dogmatice și ascetice ale sfinților părinți. Alte contribuții importante au fost aduse de Panagiotis Nellas (1936–1986), a cărui moarte prematură a fost o mare pierdere, Ioan Zizioulas, Mitropolit de Pergamon, și Părintele Ioan Romanides. Deși nu erau întotdeauna în acord necondiționat cu Yannaras sau între ei, toți împărtășeau aceeași dorință: să dezvolte o teologie care, în opinia lor, să rămână fidelă „spiritului" Părinților și, în același timp, să răspundă mai bine nevoilor presante ale lumii moderne.

O reacție similară împotriva occidentalizării se observă și în arta religioasă greacă. Stilul decadent „italian", care se răspândise la începutul secolului actual, este înlocuit de vechea tradiție bizantină. Un număr considerabil de biserici din Atena și din alte părți au fost recent decorate cu un set complet de icoane și fresce, executate în strictă conformitate cu regulile tradiționale. Liderul acestei renașteri artistice, Photios Kontoglou (1896-1965), a devenit faimos pentru apărarea sa fără compromisuri a valorilor artei bizantine. Caracterizarea sa a Renașterii italiene este indicativă: „Cine o privește dintr-un punct de vedere secular o numește progres, cine o privește dintr-un punct de vedere religios o numește decadență".

Un rol decisiv în viața Bisericii Grecești din prima jumătate a secolului al XX-lea l-au jucat mișcările „misionarilor de acasă" dedicate evanghelizării și muncii sociale. Cea mai dinamică dintre ele, Zoe („viața"), este cunoscută și sub numele de „Frăția Teologilor". Mișcarea a fost fondată în 1907 de Pr. Eusebius Matopoulos, deși rădăcinile sale se întorc la mișcări similare de la sfârșitul secolului al XIX-lea. „Frăția Teologilor" are o structură semi-monastică: toți membrii săi cu drepturi depline, laici și preoți fără distincție (episcopii sunt excluși), respectă celibatul, deși nu depun jurăminte permanente. Încă de la începuturi, mișcarea a susținut comuniunea frecventă, spovedania, predicile regulate, cursuri catehetice organizate pentru copii și tineri și cercuri de studiu biblic. Toate acestea sunt cu adevărat demne de admirație. Și, de fapt, multe

puncte ale programului Zoe au fost acum adoptate și implementate de Biserica Greacă în ansamblu. Însă, deși mișcarea a adus multe beneficii, natura sa închisă și autoritară (care amintește de mișcarea romano-catolică Opus Dei) i-a adus mulți dușmani. Zoe a avut cea mai mare influență între anii 1920 și 1960, dar de atunci a intrat în declin. La începutul anilor 1960, a avut loc o divizare între liderii Frăției și a fost fondată o organizație rivală, Sotir. În anii 1970, Zoe a fost acuzată (în mare parte pe nedrept) că are legături cu Coloneii Negri, subminând și mai mult poziția mișcării. Mai mult, tonul moralizator, puritan al publicațiilor sale nu prea atrage tânăra generație de greci de astăzi.

Grecia modernă are propriii sfinți kenotici, care amintesc de Sfântul Serafim de Sarov și de Sfântul Siluan Athonitul prin dragostea și compasiunea lor. Sfântul Nectarie (1846–1920) este deosebit de venerat. A fost cândva mitropolit al Pentapolei din Egipt, dar a fost rechemat de acolo ca urmare a calomniei: în smerenia sa, a refuzat să se justifice în fața calomniatorilor săi. Nectarie și-a petrecut ultimii ani ai vieții în sărăcie, slujind ca preot în capela Mănăstirii de Femei Sfânta Treime, pe care a fondat-o pe insula Egina. Un alt sfânt kenotic, preot paroh (ca Sfântul Ioan de Kronstadt), a fost Sfântul Nicolae Planas (1851–1932), care era profund venerat pentru puritatea inimii sale și apropierea sa de oamenii de rând. Nicolae a arătat o devoțiune deosebită pentru priveghiurile de toată noaptea; Coriștii erau de obicei doi scriitori: Alexandru Papadiamantis (1851–1911) și Alexandru Moraitidis (1850–1929).

În ceea ce privește viața monahală, renașterea de pe Muntele Athos nu a afectat încă pe deplin mănăstirile bărbaților din întreaga Grecie. În majoritatea mănăstirilor există puțini călugări, deși există excepții notabile, cum ar fi Mănăstirea Paracletului din Oropos (Atica). În mănăstirile de femei, situația este radical diferită. Din 1920, numărul călugărițelor a crescut semnificativ, iar noi mănăstiri au fost fondate în toată țara. Dacă la începutul secolului nu existau mai mult de câteva sute de călugărițe, astăzi există câteva mii. Printre cele mai mari mănăstiri se numără mănăstirile Sfântul Patapie din Loutraki (lângă Corint), Adormirea Maicii Domnului din Panorama (în regiunea Salonic), Maica Domnului din Chios și Mănăstirea Kechrovouni din Tinos (un celebru loc de pelerinaj asociat cu Maica Domnului). Deosebit de impresionantă este Mănăstirea Buna Vestire din Ormylia (Halkidiki, nordul Greciei), unde trăiesc peste o sută de călugărițe și novici. Comunitatea sa, care este legată de mănăstirea athonită Simon Petru, a preluat recent un proiect agricol major. Vechii calendariști10 din Grecia dețin, de asemenea, mai multe mănăstiri mari.

Astăzi, societatea greacă se schimbă într-un ritm amețitor. Pentru cei care au vizitat Grecia pentru prima dată acum patruzeci de ani, aceasta pare o țară nouă și nefamiliară. Răspunde Biserica suficient de decisiv provocărilor timpului nostru? Nu a fost ușor pentru Arhiepiscopul Serafim, ales în 1974, să devină

liderul creativ necesar în vremuri de criză și oportunități. Dar în Atena, Salonic și în alte orașe, există, fără îndoială, o nouă generație de clerici căsătoriți, de înaltă clasă. Acolo unde preotul paroh este energic și inteligent, laicii, inclusiv tinerii, răspund de obicei în modul cel mai încurajator. Ortodoxia greacă a trebuit să îndure vremuri dificile, dar există încă putere și viață nouă în acest copac bătrân.

SECOLUL AL XX-LEA, II: ORTODOXIE ȘI ATEII MILITANȚI

Oricine vrea să Mă vadă va trece prin chin și disperare.

Epistola lui Barnaba, VII, 11.

Oricine vrea să Mă vadă va trece prin chin și disperare.

Epistola lui Barnaba, VII, 11.

Din octombrie 1917, când bolșevicii au preluat puterea, până în jurul anului 1988, când creștinismul rus și-a sărbătorit mileniul, Biserica Ortodoxă din Uniunea Sovietică a fost asediată. Intensitatea persecuției a variat de-a lungul acelor șaptezeci de ani, dar poziția de bază a autorităților comuniste a rămas constantă: credința religioasă în toate manifestările sale era considerată o eroare care trebuia suprimată și eradicată. În cuvintele lui Stalin, „Partidul nu poate fi neutru în ceea ce privește religia. El duce o luptă antireligioasă împotriva oricăror prejudecăți religioase.” [52] Pentru a aprecia întreaga greutate a cuvintelor lui Stalin, merită să ne amintim că, sub regimul comunist sovietic, Partidul însemna, de fapt, statul.

Astfel, din 1917, creștinii ortodocși și alți creștini s-au aflat într-o situație fără precedent în istoria creștină anterioară. Deși Imperiul Roman persecutase periodic creștinii, nu era nicidecum un stat ateu ostil religiei ca atare. Turcii otomani nu erau creștini, dar se închinau unui singur Dumnezeu și, după cum am văzut, erau destul de toleranți față de Biserică. Însă regimul comunist sovietic era, în principiile sale fundamentale, un regim de ateism agresiv și militant. Nu se mulțumea cu o separare neutră între Biserică și Stat, ci căuta prin toate mijloacele directe și indirecte să distrugă viața bisericească organizată și să distrugă toată credința religioasă.

Abia ajunsi la putere, bolșevicii au început să-și pună în aplicare programul. Legislația din 1918 a interzis bisericii orice participare la sistemul educațional și a declarat proprietățile bisericești confiscate [53] . Biserica și-a pierdut toate drepturile; pur și simplu a încetat să mai existe ca entitate juridică. Normele constituționale privind biserica au devenit din ce în ce mai stricte. Dacă constituția din 1918 permitea „libertatea propagandei religioase și antireligioase”

(articolul 13), atunci în „Legea privind asociațiile religioase” din 1929 această prevedere a fost reformulată: acum era vorba despre „libertatea credinței religioase și a propagandei antireligioase”. O diferență importantă! Creștinilor li s-a acordat – cel puțin în teorie – libertatea de credință, dar nu li s-a permis nicio libertate de propagandă. Biserica era privită ca o asociație pur cultică. În principiu, i se permitea să organizeze slujbe religioase, iar în practică, mai ales din 1943 încoace, existau o serie de biserici deschise pentru cult. După 1943, bisericii i s-a permis, de asemenea, să conducă câteva școli pentru pregătirea preoților și să publice literatură bisericească în cantități limitate. Dar, dincolo de asta, nu avea voie să facă aproape nimic.

Cu alte cuvinte, episcopilor și preoților le era interzisă orice activitate caritabilă sau socială. Vizitele la bolnavi erau sever restricționate, munca pastorală în închisori, spitale și clinici psihiatrice era imposibilă. Preoților parohiali nu li se permitea să organizeze cluburi sau grupuri de studiu pentru tineri. Nu li se permitea să catehizeze în școlile duminicale pentru copii. Singura oportunitate de a instrui turma era predicarea în timpul slujbelor bisericești. (Adesea, preoții profitau din plin de această oportunitate. Îmi amintesc că participam la o liturghie în anii 1970. Patru sau cinci predici urmau una după alta, enoriașii ascultau cu respirația tăiată. La sfârșitul predicatorului, îl despărțeau cu strigăte de recunoștință. De obicei, acest lucru nu se întâmplă în Occident!) Clerul nu putea crea o bibliotecă parohială, deoarece singurele tipuri de cărți care erau permise a fi păstrate în biserică erau cărțile liturgice. Nu avea dreptul să distribuie broșuri sau literatură religioasă educativă, chiar și de cea mai elementară natură, în rândul turmei; chiar și edițiile Bibliei erau o mare raritate și erau vândute pe piața neagră la prețuri fabuloase. Dar cel mai rău lucru era că toți clericii, de la episcop până la umilul preot paroh, trebuiau să ceară permisiunea statului pentru a-și îndeplini slujirea și erau supuși celei mai stricte și mai vigilente supravegheri a organelor de securitate a statului. Fiecare cuvânt rostit de preot în timpul predicii era atent înregistrat. Toată ziua, ochi vigilenți și dușmani îi urmăreau pe cei care veneau la biserică pentru botez sau căsătorie, spovedanie sau conversație privată.

Statul comunist totalitar a folosit la maximum toate mijloacele de propagandă antireligioasă, privând biserica de orice drept de a răspunde la aceasta. În primul rând, a fost introdusă educația antireligioasă sistematică în școli. Profesorii primeau instrucțiuni cu următorul conținut:

Profesorul sovietic trebuie să se ghideze după principiul spiritului de partid și al științificității; el nu trebuie doar să fie el însuși un necredincios, ci și să propovăduiască activ ateismul printre alții, să fie purtătorul ideilor ateismului proletar militant. Cu abilitate și calm, tact și perseverență, profesorul sovietic

trebuie să dezvăluie și să depășească prejudecățile religioase în școala sa și în activitățile extracurriculare, zi de zi [54] .

În afara școlii, o amplă campanie antireligioasă a fost dusă de Uniunea Ateilor Militanți, apoi de Societatea Unionistă pentru Diseminarea Cunoștințelor Științifice și Politice, ceva mai puțin agresivă, care a înlocuit-o în 1942. Ateismul a fost promovat activ în rândul tinerei generații prin intermediul Uniunii Tineretului Comunist. Muzee de ateism și religie au fost adesea deschise în foste biserici, cum ar fi Catedrala Kazan din Sankt Petersburg. În anii '20, au existat demonstrații stradale antireligioase extrem de agresive, în special de Paște și Crăciun. Iată mărturia unui martor ocular:

Nicio voce protestatară nu se auzea pe străzile tăcute - anii de teroare își făcuseră treaba; dar aproape toată lumea încerca să se întoarcă de pe drumul pe care întâlnea această procesiune șocantă. Eu însumi am fost martor la carnavalul din Moscova, dar vă pot asigura că oamenii nu au simțit nici cea mai mică plăcere din cauza lui. Procesiunea se deplasa pe străzi pustii, iar încercările ei de a stârni râsete sau indignare se întâlneau cu tăcerea sumbră a trecătorilor întâmplători [55] .

În anii 1920 și 1930, nu numai că nenumărate biserici și mănăstiri au fost închise, dar mulți episcopi, preoți, călugări și laici au fost trimiși în închisori și lagăre de concentrare. Numărul celor executați sau care au murit din cauza unor condiții insuportabile este incalculabil. Nikita Struve oferă o listă de 130 de episcopi martiri, dar o numește și „temporară și incompletă” [56] . Numărul total al preoților martiri se măsoară în zeci de mii. Desigur, credincioșii nu au fost nicidecum singurul grup al populației care a suferit din cauza represiunilor lui Stalin, dar au suferit mai mult decât alții. Persecuțiile Imperiului Roman nu pot fi comparate cu ceea ce se întâmpla la acea vreme. Cuvintele protopopului Avvakum, rostite în secolul al XVII-lea, s-au adeverit, fără îndoială, trei sute de ani mai târziu, sub comuniști: „Satana a primit de la Dumnezeu strălucitoarea noastră Rusie, astfel încât să devină roșie cu sângele martirilor.”

Ce consecințe au avut persecuția și propaganda comunistă asupra bisericii? În multe locuri a existat o renaștere izbitoare a vieții spirituale. După ce s-au lepădat de elementele lumești, au fost eliberați de povara membrilor nesinceri care s-au adaptat în exterior din motive sociale, după ce au suferit purificarea prin foc, adevărații credincioși ortodocși s-au unit pentru a rezista eroic și cu umilință persecuției. Un emigrant rus scrie: „Oriunde credința a fost pusă la încercare, harul a curs din belșug, s-au săvârșit cele mai uimitoare minuni. Icoanele au fost reînnoite de la sine sub ochii martorilor uimiți, cupolele bisericilor au strălucit cu o lumină nepământeană... Cu toate acestea, nu s-a acordat nicio atenție tuturor acestora. Latura binecuvântată a ceea ce se întâmpla în Rusie nu a stârnit

aproape niciun interes în întreaga umanitate... Hristosul răstignit și îngropat este întotdeauna judecat astfel de cei care nu văd lumina învierii Sale.” Nu este surprinzător faptul că un număr mare de oameni au trebuit să părăsească Biserica în ceasul persecuției: așa a fost întotdeauna și cu siguranță așa va fi întotdeauna. Este cu atât mai uimitor câți au rămas credincioși Bisericii.

În perioadele de persecuție religioasă, principiile de bază implicate sunt de obicei destul de clare; cu toate acestea, linia practică de conduită pe care fiecare credincios trebuie să o urmeze este adesea departe de a fi clară. În ce măsură pot episcopii, preoții și laicii să colaboreze cu un regim care și-a proclamat deschis scopul de a fi distrugerea religiei? Creștinii ortodocși ruși din perioada 1917–1988 au răspuns la această întrebare cardinală în moduri diferite, iar răspunsurile s-au contrazis adesea reciproc. Creștinii occidentali, care nu au trăit niciodată sub persecuție, trebuie să fie extrem de precauți în orice evaluare morală a modului în care s-au comportat creștinii în Rusia. Dar să încercăm măcar să izolăm câteva dintre varietățile unui astfel de comportament.

În relațiile dintre biserică și stat în Uniunea Sovietică, se pot distinge cinci perioade principale:

1. 1917–1925: Patriarhul Tihon luptă pentru păstrarea libertății bisericii.

2. 1925–1943: Mitropolitul Serghie caută un modus vivendi.

3. 1943–1959: Stalin permite renașterea vieții bisericești în anii postbelici.

4. 1959–1964: Hrușciov reia persecuția.

5. 1964–1988: Apariția mișcării disidente și reprimarea acesteia.

1. 1917–1925. Încă de la început, Patriarhul Tihon al Moscovei a adoptat o poziție fermă și intransigentă împotriva bolșevicilor. La 19 ianuarie (1 februarie) 1918, i-a anatematizat și excomunicat pe cei pe care i-a numit dușmanii fățiși și disimulați ai adevărului lui Hristos, „conducătorii fără de Dumnezeu ai întunericului acestui veac”. Excomunicarea a fost confirmată de Consiliul Tuturor Rusilor de la Moscova și nu a fost niciodată revocată. Mai târziu, în 1918, Patriarhul a numit public uciderea împăratului Nicolae al II-lea cea mai gravă crimă, adăugând că „oricine nu condamnă această crimă este vinovat de această vărsare de sânge”. Când comuniștii se pregăteau să sărbătorească prima aniversare a Revoluției din Octombrie, Tihon i-a făcut apel să pună capăt „persecuției și distrugerii celor nevinovați”, deși nimeni nu a îndrăznit la acea vreme să vorbească deschis în apărarea dreptății și a drepturilor omului. În același timp, Tihon a evitat să-și definească clar poziția în probleme strict politice

și a refuzat să-i transmită binecuvântarea generalului Denikin, care a preluat comanda Armatei Albe din Crimeea.

Bineînțeles, comuniștii au fost nemulțumiți de încăpățânarea lui Tihon și au luat măsuri pentru a-l înfrânge. Din mai 1922 până în iunie 1923, Tihon a fost în arest la domiciliu. Acolo, a fost îndemnat să predea controlul bisericii unui grup de preoți căsătoriți care, fără știrea Patriarhului, intraseră în colaborare cu autoritățile comuniste. Acest grup, cunoscut sub numele de „Biserica Renovată" sau „Biserica Vie", a inițiat un amplu program de reformă bisericească, inclusiv introducerea episcopilor căsătoriți. Chiar dacă multe dintre reforme au fost în sine necontroversate, mișcarea renovaționistă a fost compromisă de la început de colaborarea sa cu autoritățile atee. Tihon s-a desprins de renovaționism imediat ce și-a dat seama de adevărata natură. În ciuda succeselor sale inițiale, a pierdut curând sprijinul credincioșilor și, prin urmare, orice interes din partea comuniștilor. După 1926, Biserica Vie și filialele sale nu au mai jucat un rol semnificativ, iar în timpul celui de-al Doilea Război Mondial au dispărut cu totul. Prima încercare a bolșevicilor de a prelua controlul asupra bisericii a eșuat.

Nu știm la ce fel de presiune a fost supus Tihon în timpul arestării, dar după eliberare a vorbit pe un ton mai conciliant decât în 1917–1918. Acest lucru este evident din „Mărturisirea" sa, scrisă în ajunul eliberării sale în 1923, și din „Testamentul" său, finalizat în ziua morții sale (există unele îndoieli cu privire la autenticitatea acestei din urmă lucrări). Cu toate acestea, Tihon a încercat să mențină o poziție neutră, apolitică, care trebuia să păstreze libertatea internă a bisericii. După cum a spus el însuși în 1923,

Biserica Ortodoxă Rusă este în afara politicii și, prin urmare, nu dorește să fie nici o biserică roșie, nici una albă. Trebuie și dorește să fie Unica Biserică Apostolică Catolică, iar toate încercările, din orice parte, de a implica biserica în lupta politică trebuie respinse și condamnate.

Sfântul Tihon a murit subit, în circumstanțe misterioase. A fost, fără îndoială, un mărturisitor al credinței și, foarte posibil, și un martir.

2. 1925–1943. Tihon a înțeles că, după moartea sa, convocarea liberă a unui sinod, ca în 1917, și alegerea liberă a unui nou patriarh ar fi imposibile. Prin urmare, el însuși și-a numit succesorul, numind trei locum tenens, sau „gardieni", ai tronului patriarhal: mitropoliții Kirill, Agathanghel și Petru. Când Tihon a murit, primii doi erau deja în închisoare, așa că, în aprilie 1925, mitropolitul Petru de Krutiți a urcat pe tronul patriarhal ca locum tenens. După arestarea lui Petru, locul său a fost luat de mitropolitul Serghie de Nijni Novgorod (Stragorodski, 1867–1944), care a preluat titlul neobișnuit de „a deține temporar funcția de

locum tenens interimar”. În 1922, Serghie s-a alăturat Bisericii Vii, dar în 1924 s-a supus lui Tihon, care l-a repus în funcțiile sale anterioare.

La început, Serghie a încercat să continue politica din ultimii ani ai patriarhatului lui Tihon. Într-o declarație din 10 iunie 1926, el a subliniat că biserica respecta legile Uniunii Sovietice, dar că nu ar trebui să se aștepte confirmări speciale de loialitate din partea episcopilor. „Nu ne putem asuma... monitorizarea stării de spirit politice a coreligionarilor noștri”, a adăugat Serghie. Aceasta a fost o încercare de a obține o separare autentică între biserică și stat: Serghie dorea să țină biserica departe de politică și, prin urmare, a refuzat să o transforme într-un agent al politicii sovietice. În aceeași declarație, el a vorbit deschis despre incompatibilitatea și „contradicția” dintre creștinism și comunism: „Fără a promite să reconciliem ireconciliabilul și să ne pictăm credința după chipul comunismului, vom rămâne din punct de vedere religios ceea ce suntem, Vechi Biserici.”

Însă în 1927 – un an decisiv pentru relațiile dintre biserică și stat în Rusia! – Sergiu și-a schimbat poziția. Din decembrie 1926 până în martie 1927 a fost în închisoare; ca și în cazul lui Tihon, nu știm la ce fel de presiune a fost supus acolo. După eliberare, Sergiu a emis o nouă declarație pe 29 iulie 1927, care diferă semnificativ de cea din anul precedent. Nu a mai vorbit despre „contradicția” dintre creștinism și comunism, nu a mai căutat să separe biserica de stat, ci le-a apropiat cât mai mult posibil:

Vrem să fim ortodocși și, în același timp, să recunoaștem Uniunea Sovietică drept patria noastră civilă, ale cărei bucurii și succese sunt bucuriile și succesele noastre și ale cărei eșecuri sunt eșecurile noastre. Fiecare lovitură îndreptată împotriva Uniunii... este recunoscută de noi ca o lovitură îndreptată împotriva noastră.

În 1926, Serghie a refuzat să monitorizeze starea de spirit politică a colegilor săi de credință; acum le cerea preoților străini „un angajament scris de loialitate deplină față de guvernul sovietic”.

Această declarație din 1927 a provocat o nedumerire amară în rândul multor ortodocși, atât în țară, cât și în străinătate. Se părea că Serghie renunțase la independența bisericii, lucru pe care Tihon nu-l făcuse niciodată. Identificând biserica cu un regim care se dedase orbește eradicării oricărei religii, el încerca să facă exact ceea ce refuzase să facă în 1926: să reconcilieze ireconciliabilul. Victoria ateismului ar fi, fără îndoială, o bucurie și un succes pentru statul sovietic. Înseamnă aceasta că ar fi și o bucurie și un succes pentru biserică? Dizolvarea Ligii Ateilor Militanți ar fi o lovitură pentru regimul comunist, dar cu greu o lovitură pentru biserică. Cum ar putea preoții ruși din străinătate să semneze o promisiune scrisă de loialitate deplină față de guvernul sovietic, din

moment ce mulți dintre ei deveniseră acum cetățeni ai altor state? Nu este surprinzător faptul că Mitropolitul Antonie, care a condus Sinodul de la Karlovac (reprezentându-i pe episcopii ruși din exil), i-a răspuns lui Serghie citând 2 Corinteni 6:14-15: „Ce comuniune are lumina cu întunericul? Ce înțelegere are Hristos cu Belial?" „Biserica nu-i poate binecuvânta pe anticreștini", a continuat Antonie, „darămite pe politicienii atei". Declarația lui Serghie din 1927 a dus la ruptura definitivă dintre Sinodul de la Karlovac și autoritățile bisericești din Moscova. De atunci încolo, Sinodul din Exil a condamnat în mod constant așa-numitul „serghianism" sau capitularea bisericii în fața regimului ateu. Mitropolitul Eulogie al Parisului, Exarh al Europei Occidentale, a luat inițial în considerare supunerea față de cerințele lui Serghie, dar din 1930 încoace și el a constatat că este imposibil să mențină relații directe cu biserica din Moscova.

Politica lui Serghie a stârnit, de asemenea, o rezistență extinsă în Rusia. Mulți își aminteau că Serghie fusese un susținător al Bisericii Vii și vedeau în politica sa actuală același colaboraționism, doar într-o formă ușor diferită. Comuniștii eșuaseră în prima lor încercare de a subjuga biserica prin mișcarea renovaționistă; acum, cu ajutorul lui Serghie, păreau să fi reușit să facă acest lucru la a doua încercare. Dacă Serghie ar fi convocat un sinod al tuturor episcopilor în 1927 - ceea ce era, desigur, imposibil în acele condiții - este puțin probabil ca majoritatea să-l fi susținut. Existau zvonuri că chiar și locum tenens-ul tronului patriarhal, mitropolitul Petru, era împotriva declarației din 1927, dar era imposibil de verificat acest lucru. Se știe că mitropolitul Iosif al Petrogradului și mulți înalți ierarhi au condamnat politica lui Serghie atât de hotărât încât au întrerupt orice comunicare cu el.

Deși Iosif și susținătorii săi de frunte au fost rapid înlăturați din scenă și au pierit în lagăre, mișcarea pe care o inițiaseră a continuat să existe în clandestinitate. Astfel, s-a format o „biserică din catacombe", episcopii și preoții săi slujind în secret, în afara oricărei comunicări cu biserica oficială „sergianistă". Un rol important în formarea acestei biserici secrete l-a jucat episcopul Maxim (Șișilenko) de Serpuhov. El a fost medicul personal al Patriarhului Tihon și a susținut că a fost voința lui Tihon ca biserica să intre în clandestinitate dacă presiunea comunistă ar deveni insuportabilă. Biserica din Catacombe – sau poate ar fi mai corect să spunem „creștinii din Catacombe", deoarece nu se știe în ce măsură au constituit o singură organizație unificată – exista încă în anii 1980, deși numărul membrilor săi era probabil mic. Uneori era numită „Adevărata Biserică Ortodoxă".

Însă au existat și alți ortodocși ruși care au susținut politicile Mitropolitului Serghie. Aceștia considerau că acesta încerca sincer să protejeze biserica și i-au justificat acțiunile ca fiind un „păcat necesar": pentru a-și salva turma de la distrugere, el a asumat cu umilință „martiriul" minciunii. Și într-adevăr, aceasta a

fost o situație în care a trebuit să se mintă mult. De exemplu, într-un interviu acordat jurnaliștilor din 1930, Serghie a declarat chiar că nu a existat niciodată persecuție religioasă în Uniunea Sovietică. Pentru mulți, atât din Rusia, cât și din afara ei, aceasta părea o negare inumană a suferinței noilor martiri ruși pentru Hristos. Până în ziua de azi, membrii Bisericii Ortodoxe Ruse sunt profund în dezacord cu privire la comportamentul lui Serghie.

Concesiile făcute de Serghie în 1927 au adus inițial beneficii minore bisericii, dar închiderea bisericilor și distrugerea clerului au continuat și în anii 1930. Până la izbucnirea celui de-al Doilea Război Mondial în 1939, structura externă a bisericii fusese aproape complet distrusă. Doar patru episcopi mai aveau voie să rămână în funcție și, se pare, doar câteva sute de biserici mai funcționau în Rusia. Toate școlile teologice și mănăstirile se închiseseră de mult. Era o perioadă întunecată în viața bisericii ruse, dar o schimbare în bine se apropia deja. Situația în ansamblu s-a schimbat odată cu o nouă răsturnare - începutul războiului.

3. 1943–1959. Pe 22 iunie 1941, Germania a atacat Rusia. În aceeași zi, Mitropolitul Serghie a emis o scrisoare pastorală prin care chema toți creștinii ortodocși să vină în apărarea patriei lor aflate în pericol. Din acel moment, Patriarhia Moscovei a oferit un sprijin neclintit tuturor eforturilor de respingere a agresorului: în înțelegerea celor mai înalți ierarhi bisericești, lupta nu era pentru comunism, ci pentru patrie. Între timp, germanii au permis restabilirea vieții bisericești în teritoriul ocupat. Renașterea a fost imediată, spontană și puternică. Bisericile ortodoxe s-au redeschis în toată Ucraina și Belarus; renașterea a fost deosebit de dinamică în eparhia Pskov, condusă de tânărul Mitropolit Serghie (Voskresensky, 1899–1944). A devenit mai mult decât evident că douăzeci de ani de persecuție nu eradicaseră credința poporului.

Presat cu disperare în războiul său cu germanii, Stalin a decis că ar fi prudent să facă unele concesii creștinilor. Era clar că credincioșii constituiau încă o parte semnificativă a populației, iar Stalin avea nevoie de ajutorul fiecărui rus dacă voia să câștige războiul. În semn de recunoștință pentru sprijinul lui Serghie și al clerului – și, fără îndoială, conștient că nu își putea permite să fie mai puțin generos decât germanii – Stalin a ușurat presiunea asupra Bisericii. La început, concesiile au fost minore, dar pe 4 septembrie 1943, Stalin i-a convocat pe Serghie și pe mitropoliți și a dat permisiunea de a alege un nou patriarh. Trei zile mai târziu, un modest consiliu format din nouăsprezece episcopi l-a ales pe Serghie. Era deja un bătrân și a murit în anul următor. În februarie 1945, mitropolitul Alexei de Leningrad (1877–1970), tovarășul fidel al lui Serghie din 1927, a fost ales patriarh în locul său.

Permiterea restaurării patriarhiei a fost doar primul pas. În primii ani de după război, Stalin a permis măsuri mai ample pentru restaurarea bisericii. Conform

statisticilor Patriarhiei Moscovei, până în 1947 numărul bisericilor active crescuse la 20.000, cu 67 de mănăstiri, două academii teologice și opt seminarii funcționale. Comparativ cu sfârșitul anilor 1930, situația se schimbase complet. S-ar putea crede că restaurarea postbelică a vieții bisericești a fost o pedeapsă postumă pentru politicile urmate de Serghie din 1927. Dar o astfel de concluzie ar fi greșită. Biserica nu a fost salvată de conducerea lui Serghie, ci de un eveniment istoric - războiul și, mai important, de statornicia credinței poporului rus.

Toleranța religioasă a lui Stalin nu era însă nelimitată. Biserica nu avea dreptul să desfășoare nicio activitate în afară de cultul religios și de formarea preoților. Îi era interzis să se ocupe de probleme sociale, să lucreze cu tinerii sau să ofere educație religioasă copiilor. Regimul sovietic încă considera religia un dușman care trebuia combătut prin toate mijloacele de propagandă, în timp ce Biserica nu avea dreptul să răspundă. Poliția secretă se amesteca în toate aspectele vieții interne a Bisericii. Mai mult, în schimbul unei toleranțe limitate, liderii Bisericii trebuiau să fie „loiali” regimului. Aceasta însemna că nu numai că trebuiau să se abțină de la orice formă de critică la adresa autorităților sovietice, dar și să sprijine activ regimul comunist în țară și mai ales în străinătate. Nicio legislație antireligioasă nu a fost abrogată, iar autoritățile puteau relua persecuția oricând considerau necesar.

4. 1959–1964. Până la moartea sa, în 1953, Stalin a menținut status quo-ul postbelic. Ultimii opt ani ai domniei sale (1945–1953) au fost cei mai favorabili pentru biserică din întreaga eră comunistă. Dar în 1959, Hrușciov a lansat o ofensivă majoră împotriva bisericii, care a fost deosebit de izbitoare prin severitatea sa în contrast cu liberalizarea din alte domenii ale vieții. Episcopi, preoți, călugări și călugărițe au fost judecați și închiși pe baza unor „acuzații penale” inventate, iar clerul a fost hărțuit și uneori abuzat fizic peste tot. Bisericile au fost închise peste tot, numărul lor total scăzând la 7.000, o reducere de două treimi. Existau trei seminarii funcționale în loc de opt și douăzeci și una de mănăstiri în loc de șaizeci și șapte. Restricții deosebit de severe au fost impuse asupra activității bisericii cu tinerii: preoților li s-a interzis adesea să dea împărtășania copiilor, iar părinții care își aduceau copiii la liturghie erau întorși de la ușile bisericii de către poliția sub acoperire. Amploarea acestei persecuții a rămas în mare parte ascunsă Occidentului, în parte pentru că autoritățile bisericești din Rusia nu au protestat deschis. Când vorbeau în Occident la forumuri internaționale precum Consiliul Mondial al Bisericilor sau Conferința de Pace de la Praga, acestea se prefăceau că totul era „normal” în relațiile dintre biserică și stat. Campania antireligioasă s-a încheiat brusc odată cu înlăturarea lui Hrușciov de la putere, dar bisericii nu i s-a permis să își recupereze pierderile suferite sub domnia sa.

5. 1964–1988. În ceea ce privește relațiile oficiale dintre biserică și stat, aceasta a fost o perioadă de calm exterior. Statul a menținut o supraveghere strictă asupra bisericii prin KGB și alte mijloace, iar conducerea Patriarhiei Moscovei a continuat să facă tot posibilul în limitele înguste permise de autoritățile comuniste. Poate că biserica ar fi primit într-adevăr mult mai multe drepturi din partea statului dacă liderii săi ar fi fost mai dinamici și vocali, așa cum au fost mulți baptiști ruși cunoscuți din acea vreme. Era nevoie de o astfel de supunere necondiționată din partea ierarhiei bisericești?

De la sfârșitul anilor 1960 și 1970, aceste întrebări au fost puse din ce în ce mai mult, nu doar de observatorii occidentali, ci și de creștinii ortodocși din Uniunea Sovietică. Aceste voci constituie cea mai vizibilă trăsătură a celei de-a cincea perioade din istoria relațiilor dintre stat și biserică în comunism. Chiar dacă conducerea bisericii a tăcut, alții nu au făcut-o. În cadrul Bisericii Ortodoxe din Rusia a apărut o mișcare dizidentă, protestând deschis împotriva interferenței statului în viața internă a bisericii. Disidenții nu au primit niciun sprijin din partea patriarhului sau a Sfântului Sinod, dimpotrivă, și totuși numărul lor a crescut constant.

Prima figură proeminentă printre disidenții ortodocși a fost Anatoli Krasnov-Levitin. Din 1958, a publicat un număr mare de articole samizdat care descriau persecuția religioasă și suferința credincioșilor. O activitate similară a fost desfășurată de laicul Boris Talantov, care a murit într-un lagăr de muncă. Dar cel mai influent document al mișcării disidente religioase a fost o scrisoare deschisă adresată Patriarhului Alexei în noiembrie 1965 de către doi preoți moscoviți, părintele Nikolai Eșliman și părintele Gleb Yakunin. Aceștia au enumerat în detaliu măsurile represive luate împotriva bisericii de către autoritățile comuniste și au subliniat lipsa de rezistență, ba chiar aparenta cooperare, din partea autorităților bisericești. Autorii scrisorii au cerut patriarhului să ia măsuri:

„Biserica suferindă își întoarce privirea spre tine cu speranță. În mâinile tale este toiagul întâistătător. Cu un singur cuvânt patriarhal ai puterea să oprești fărădelegile. Fă-o!”

Din păcate, singurul și poate previzibil răspuns al patriarhului a fost interzicerea ambilor preoți să slujească. Însă incidentul i-a determinat pe mulți alți credincioși să-și exprime sentimentele de mult timp. Se părea că biserica rupea în sfârșit rețeaua opresivă și sufocantă de omisiuni și jumătăți de adevăr. Unul dintre cei inspirați de exemplul părintelui Gleb și al părintelui Nicolae a fost scriitorul Alexandr Soljenițân. În 1972, acesta a scris o puternică „Scrisoare de Postul Mare” către Patriarhul Pimen (1910–1990), succesorul lui Alexei, în care a subliniat ironia tragică a situației actuale dificile a bisericii:

Ce argumente pot convinge pe cineva că distrugerea sistematică a spiritului și trupului Bisericii sub conducerea ateilor este cea mai bună modalitate de a o păstra? Păstrarea pentru cine? La urma urmei, nu pentru Hristos. Păstrarea - cu ce? Cu minciuni; Dar după minciuni - cu ce mâini să se săvârșească Euharistia?

p. 16. A doua scrisoare a fost scrisă de ambii preoți către Podgorny, președintele Prezidiului Consiliului Suprem.

Soluția lui Soljenițân la problemele bisericii (este inclusă într-un singur cuvânt - „sacrificiu”: „Lipsit de orice putere materială - în sacrificiu obține întotdeauna victoria”.

În 1976, a fost fondat Comitetul Creștin pentru Apărarea Drepturilor Credincioșilor pentru a oferi asistență egală credincioșilor ortodocși și neortodocși. Comitetul a colaborat îndeaproape cu Grupul Helsinki, care monitoriza drepturile omului în general. Recunoscând indivizibilitatea libertății, disidenții creștini au căutat să coopereze constructiv cu mișcarea disidenților străini. Proteste la scară largă împotriva suprimării libertății religioase au fost organizate și de Seminarul Creștin, un grup de studiu informal al tinerilor intelectuali ortodocși ruși, fondat în 1974 de Alexander Ogorodnikov și condus de Lev Regelson după arestarea lui Ogorodnikov în 1978. Mișcarea feministă rusă, care a apărut la Leningrad în 1979, a atras un număr semnificativ de credincioși ortodocși, precum Tatyana Goricheva.

Din 1976 încoace, autoritățile comuniste au reacționat la mișcarea disidenților cu o severitate crescândă, iar până în 1980 majoritatea liderilor creștini disidenți fuseseră reduși la tăcere. Unii au fost trimiși în lagăre de muncă și în exil, alții au fost discreditați de KGB într-un fel sau altul. Perspectiva generală părea fără speranță. Mai mult de un deceniu de confruntări publice nu aduseseră aparent nicio schimbare în relația fundamentală dintre biserică și stat. Bisericii nu i se garanta libertatea față de interferențele comuniste și părea puțin probabil să fie așa în viitorul apropiat. Atât pentru regim, cât și pentru conducerea Patriarhiei Moscovei, o astfel de interferență era „obișnuită”.

Și apoi, contrar tuturor așteptărilor umane, s-a produs o schimbare bruscă și fundamentală. Regimul comunist, care păruse atotputernic în ultimii șaptezeci de ani, s-a prăbușit peste noapte, ca un castel de cărți.

Pe 11 martie 1985, Mihail Gorbaciov a devenit secretar general al Partidului Comunist al Uniunii Sovietice. Șapte ani mai târziu, la începutul anului 1992, Gorbaciov a pierdut puterea, iar Uniunea Sovietică a încetat să mai existe. Dar, ca urmare a politicilor de glasnost și perestroika inițiate de Gorbaciov, Biserica Rusă a fost brusc eliberată de toate măsurile represive care îi paralizaseră viața

din 1917. Fără poziția privilegiată de care se bucurase sub țar, Biserica era în esență liberă. Dar acest „în esență” trebuie totuși adăugat, deoarece existau încă cazuri de obstrucționare și chiar intimidare din partea KGB-ului la nivel local. La urma urmei, posturile guvernamentale, în special la nivelurile medii și inferioare, erau încă ocupate de aceiași oameni care lucraseră pentru comunism. Un leopard nu își schimbă petele peste noapte.

Cele mai semnificative schimbări au avut loc la nivel legislativ. În perioada 1990–1991, o nouă legislație a intrat în vigoare pe aproape întreg teritoriul fostei Uniuni Sovietice, abrogând Legea din 1929 privind asociațiile religioase. Abia acum a avut loc în sfârșit o separare autentică a bisericii de stat. Statul nu a mai promovat ateismul. Biserica Ortodoxă, împreună cu alte organizații religioase, a fost recunoscută ca entitate juridică cu dreptul de proprietate. Unele restricții încă există: de exemplu, este necesară permisiunea autorităților civile pentru deschiderea unei noi biserici. Dar acum biserica este liberă să se implice în activități sociale și caritabile, precum și să organizeze slujbe în spitale și închisori. Sunt permise lucrările misionare, crearea de asociații de tineret și cluburi biblice. Biserica a primit dreptul de a publica literatură religioasă și de a-i învăța pe copii legea lui Dumnezeu. Mai mult, educația religioasă a devenit posibilă chiar și în instituțiile de stat.

Cu toate acestea, legislația rămâne literă moartă dacă nu este aplicată în practică. De fapt, din 1988, biserica se bucură de drepturi care au fost ulterior consacrate prin lege. În perioada 1989–1992, ortodoxia rusă a putut începe reconstrucția structurilor sale externe. Tabelul alăturat arată vicisitudinile pe care biserica a trebuit să le îndure în ultimele șapte decenii: distrugerea aproape totală în ajunul celui de-al Doilea Război Mondial, o renaștere în anii postbelici, pierderi mari (în principal din cauza persecuțiilor din 1959–1964) și apoi, din 1988, o recuperare rapidă. În perioada 1989–1992, bisericile s-au deschis cu un ritm de treizeci pe săptămână, statul a retrocedat bisericii multe mănăstiri istorice, iar rețeaua de instituții de învățământ unde sunt pregătiți viitorii clerici s-a extins.

	Instituțiile Bisericii Ortodoxe Ruse				
Institute - ani	1914	1939	1947	1988	1996
temple	54174	câteva sute	20000 ?	aprox. 7000	peste 17000
preoți și diaconi	51105	câteva sute	30000 ?	aprox. 7000	aprox. 13000
mănăstiri (masculine și feminine)	1025	Nu	67	21 de ani	337
călugări și călugărițe	94629	?	?10000	1190	?
academii spirituale	4	Nu	2	2	3

seminarii	57	Nu	8	3	aprox. 50
școli	185	interzis prin lege			
studenți	?	Nu	?	2000	?
școli parohiale	37528?		?	?	?
aziluri de bătrâni	1113	interzis prin lege	Statistici indisponibile: se înmulțesc rapid		
spitale	291				
bibliotecile parohiale	34497				

Ar fi o greșeală gravă, însă, să credem că totul este bine acum. Situația politică și economică din fosta Uniune Sovietică a fost extrem de instabilă în ultimii ani, iar viitorul este incert. Problemele cu care se confruntă Biserica sunt imense. Clădirile bisericești restituite de stat sunt într-o stare teribilă, iar lucrările de restaurare epuizează resursele financiare ale Bisericii. Administrația centrală a Patriarhiei este, după toate relatările, falimentară; congregațiile locale fac contribuții, dar chiar și împreună pot face puțin atunci când Rusia se află în strânsoarea unei crize economice. Crearea constantă de noi parohii pune o povară grea pe umerii preoților actuali. Chiar și înainte de 1988, acestea erau supraîncărcate cu muncă, iar acum sunt chiar mai mult decât suficiente pentru toate parohiile. În viitorul foarte apropiat, Biserica va avea nevoie de cel puțin 7.000 de preoți în plus. Există plângeri constante că programa școlară din școlile teologice este îngustă și depășită, că nu pregătește clerul pentru sarcinile pastorale radical noi cu care va trebui să se confrunte. Volumul de literatură religioasă disponibilă, în ciuda asistenței occidentale, este departe de a acoperi cererea. Timp de șaptezeci de ani, biserica a fost izolată de orice activitate caritabilă și, deși acum ușile îi sunt deschise peste tot (spitalele de stat și azilurile de bătrâni sunt, în cea mai mare parte, bucuroase să accepte ajutor voluntar din partea credincioșilor), autoritățile bisericești pur și simplu nu au experiență practică în acest domeniu de activitate. De asemenea, nu au experiență în organizarea muncii cu tinerii și în educația religioasă a copiilor. Aici trebuie să o ia de la capăt.

Dar asta nu e tot. Biserica se confruntă cu probleme mai puțin tangibile, dar nu mai puțin grave, în relațiile sale cu societatea pluralistă de astăzi. Sub comunism, Biserica Rusă era, paradoxal, încă „biserica de stat”, persecutată, dar și protejată de autorități. Nu mai este așa. Romano-catolicii și protestanții sunt liberi să desfășoare activități misionare în Rusia. Ortodocșii simt această activitate ca pe o intruziune, dar sunt neputincioși să o oprească. Tot felul de mișcări religioase și pseudo-religioase - Hare Krishna, ocultism, chiar și secte evident satanice - oferă propriile versiuni ale căii spirituale unui public rus confuz, care caută cu nerăbdare sensul vieții, dar nu știe încotro să se îndrepte. În era postcomunistă,

ortodoxia rusă este forțată să se confrunte cu învățături contradictorii din toate părțile.

Există și alte motive de îngrijorare. Organizația KGB este încă mai mult sau mai puțin intactă, iar multe elemente din cadrul acesteia sunt ostile religiei. Se crede pe scară largă că uciderea părintelui Alexander Men (1935-1990), un preot energic și independent, a fost inspirată de poliția secretă. Elemente sinistre sunt prezente chiar în Biserică. Organizația ortodoxă naționalistă declarată Pamyat, în care sunt activi unii preoți, nu își ascunde orientarea antisemită. În ciuda condamnării puternice din partea ierarhilor de frunte, antisemitismul se bucură încă de un sprijin popular considerabil. Din păcate, acest lucru este valabil și pentru alte biserici ortodoxe, nu doar pentru cea rusă.

Cât de capabilă este ierarhia actuală să facă față tuturor acestor dificultăți? Autoritatea sa morală a fost oarecum pătată. Când dosarele secrete ale KGB au fost făcute publice în 1992, mulți laici au fost șocați de dezvăluirea că unii episcopi colaborau cu poliția secretă. Există, de asemenea, o opinie în rândul ortodocșilor că episcopii care au fost hirotoniți în perioada sovietică, când fiecare mișcare a lor era atent monitorizată, sunt prea pasivi în noua situație, lipsiți de inteligența și imaginația necesare pentru a profita de noile oportunități care s-au deschis. Dar acest lucru cu siguranță nu este valabil pentru ierarhi de frunte precum Mitropolitul Kirill de Smolensk sau Arhiepiscopul Hrisostom de Irkutsk. Opiniile diferă cu privire la faptul dacă actualul Patriarh Alexei al II-lea (ales în 1990) a colaborat cu autoritățile comuniste în trecut, dar este în general recunoscut că, în calitate de episcop diecezan, a demonstrat fermitate și independență în relațiile sale cu statul sovietic. Sub conducerea sa, în 1992, episcopatul s-a pronunțat pentru prima dată în favoarea canonizării unora dintre noii martiri care au suferit sub comunism. Pentru ortodoxia rusă, acesta a fost un pas de mare semnificație spirituală. În special, cei canonizați au fost Marea Ducesă Elisabeta, care a depus jurăminte monahale după asasinarea soțului ei de către teroriști în 1905 și a fost ea însăși ucisă de bolșevici în 1918, Mitropolitul Vladimir de Kiev, ucis în 1918, și Mitropolitul Veniamin de Petrograd, împușcat după un proces-spectacol în 1922.

Renașterea catolicismului răsăritean a fost o problemă deosebit de dificilă pentru ortodoxia rusă. În 1946, Biserica Greco-Catolică a Ucrainei, fondată în 1596 ca urmare a Unirii de la Brest-Litovsk și care număra aproximativ 3,5 milioane de oameni, a fost reîncorporată în Biserica Ortodoxă Rusă și a încetat să mai existe. Deși unii catolici ucraineni s-au întors la ortodoxie de bunăvoie, nu există nicio îndoială că marea majoritate a dorit, ca și înainte, să mențină unitatea cu papalitatea. Niciun episcop ucrainean nu s-a pronunțat în favoarea revenirii la ortodoxie; toți au fost arestați, iar majoritatea au murit în închisoare sau în exil. Ca urmare a constrângerii directe și a terorii polițienești, mulți preoți și laici au

decis să se împace în exterior cu Biserica Ortodoxă, rămânând în același timp catolici în convingerile lor interioare; alții au preferat să treacă la clandestinitate. Ierarhii Patriarhiei Moscovei, după ce au tolerat persecuția fraților lor creștini de către Stalin și autoritățile atee, s-au trezit într-o poziție ambiguă de neinvidiat. Cu siguranță, principiul fundamental este că niciun creștin nu ar trebui să susțină vreodată acte de violență împotriva conștiinței altor creștini. Soarta greco-catolicilor după al Doilea Război Mondial este probabil cea mai întunecată pagină din istoria complicității Patriarhiei Moscovei cu comunismul.

Însă, chiar și impus în clandestinitate, catolicismul oriental nu a fost distrus. Unul dintre rezultatele politicii de glasnost a lui Gorbaciov a fost legalizarea Bisericii Greco-Catolice din Ucraina la sfârșitul anului 1989. Până în 1987, devenise mai mult decât evident că greco-catolicii vor ieși din catacombe și vor încerca să recupereze bisericile care le aparținuseră odinioară și care acum se aflau în mâinile ortodocșilor. Dacă Patriarhia Moscovei ar fi luat inițiativa și ar fi propus rezolvarea problemei pe cale pașnică, prin negocieri, ar fi câștigat o autoritate morală enormă și ar fi putut evita evenimentele triste ulterioare. Din păcate, nicio astfel de propunere nu a apărut. În 1987 și apoi din nou în 1988, șeful Bisericii Catolice Ucrainene, cardinalul Miroslav Lubachivski, atât verbal, cât și în scris, s-a adresat Patriarhiei Moscovei cu o propunere ca ambele părți, ortodocșii și catolicii, să facă un gest public și formal de iertare reciprocă. Nu a existat niciun răspuns. Este ușor de înțeles că această tăcere i-a rănit profund pe greco-catolici. Astfel, s-a pierdut o oportunitate favorabilă. Din 1989 încoace, au început ciocniri locale aprinse, adesea însoțite de violențe, privind proprietatea asupra clădirilor bisericești. Pasiunile erau aprige de ambele părți, iar reconcilierea a fost foarte dificilă.

Strâns legată de problema relațiilor dintre ortodocși și greco-catolici din Ucraina este problema naționalismului ucrainean. Ucraina era acum un stat independent, iar „majoritatea ortodocșilor ucraineni doreau și ei o biserică independentă”. Biserica Autocefală Ucraineană a fost fondată de facto după revoluție. La o adunare din Kiev din 1921, nereușind să găsească un ierarh ortodox care să sprijine mișcarea pentru autocefalie, delegații au decis să creeze ei înșiși un episcopat ucrainean, fără episcopi hirotoniți. Acești ierarhi ucraineni, „auto-hirotoniții” (așa cum erau numiți), nu au fost niciodată recunoscuți de alți ortodocși. O vreme, Biserica Autocefală Ucraineană a înflorit, cu 26 de episcopi, 2.500 de preoți și 2.000 de parohii, dar la sfârșitul anilor 1930 a fost lichidată de Stalin. În timpul celui de-al Doilea Război Mondial, Biserica Ucraineană a fost reînviată în teritoriile ocupate, de data aceasta cu succesiune apostolică printre episcopii săi; dar după război, Stalin a desființat-o din nou. În cele din urmă, în 1989, Biserica Autocefală Ucraineană a fost reînviată încă o dată, cu sprijinul episcopului pensionar Ioan (Bodnarciuk) al Patriarhiei Moscovei.

La mijlocul anilor 1990, situația ecleziastică din Ucraina era extrem de complexă. Greco-catolicii aveau aproximativ 2.700 de parohii, Biserica Autocefală Ucraineană (acum împărțită în două grupuri, niciuna dintre ele nefiind recunoscută de vreo Biserică Ortodoxă) avea aproximativ 1.500 de parohii, iar majoritatea ortodocșilor, aflați sub jurisdicția Patriarhiei Moscovei, aveau aproximativ 5.500 de parohii. Din partea ortodocșilor, singura soluție pe termen lung ar fi înființarea unei Biserici Autocefale Ucrainene complet independente. Aceasta ar necesita recunoașterea acesteia de către Patriarhia Moscovei, precum și de Patriarhia Ecumenică, de a cărei jurisdicție a aparținut Ucraina până în 1686. Dar acest lucru ar schimba dramatic poziția Patriarhiei Moscovei: la urma urmei, în perioada postbelică, cel puțin două treimi din toate bisericile active de pe teritoriul Uniunii Sovietice se aflau în Ucraina, iar ucrainenii reprezentau peste 70% din studenții seminariști.

Pentru creștinii ortodocși din fosta Uniune Sovietică, timpul prezent este unul plin de mare speranță, dar și de mari încercări.

Încercări și speranțe: aceste definiții se aplică și celorlalte șapte biserici ortodoxe care se aflau anterior sub regim comunist. Cu excepția Bisericii Georgiene, experiența lor cu comunismul este mai scurtă: patruzeci de ani în loc de șaptezeci. Regimurile comuniste instaurate după al Doilea Război Mondial au urmat aceleași principii generale ca și Uniunea Sovietică. Biserica a fost excomunicată din activitatea socială și din activități caritabile; în majoritatea cazurilor, i s-a interzis și predarea, cu excepția formării viitorilor preoți. Autoritățile bisericești erau obligate să sprijine regimul, iar sub patronaj comunist au fost create „confederații de preoți” semi-politice. Preoții erau de obicei obligați să depună un „jurământ de loialitate” față de autoritățile comuniste. Dar numărul arestărilor și al închiderii în masă a bisericilor a variat de la o țară la alta.

Biserica Albaneză, care a primit autocefalia de la Patriarhia Constantinopolului în 1937, se afla în cea mai gravă situație. În 1967, guvernul lui Hoxha a declarat Albania primul stat cu adevărat ateu din lume: toate clădirile religioase au fost închise, toate manifestările vizibile ale credinței religioase au fost eradicate. Represiunea s-a abătut cu aceeași nemilă asupra ortodocșilor, romano-catolicilor și musulmanilor. Ultimul primat al Bisericii Ortodoxe Albaneze, Arhiepiscopul Damian, a murit în închisoare în 1973. Până în 1991, când religia a început să iasă din subteran, nu mai rămăsese niciun episcop ortodox în viață. În țară existau mai puțin de douăzeci de preoți ortodocși, dintre care jumătate erau prea bolnavi pentru a sluji. Acum, bisericile se deschid treptat, se hirotonesc preoți și o mică școală teologică a început să funcționeze. În 1992, episcopul Anastasios (Yannoulatos), un grec care fusese misionar în Africa de Est, a fost numit conducător al Bisericii Albaneze. Anastasios și-a anunțat disponibilitatea de a demisiona imediat ce va fi găsit un candidat albanez potrivit.

La cealaltă extremă se afla Biserica Română, care își păstrase structura externă mai bine decât oricine altcineva. Când comuniștii au venit la putere în 1948, închiderea bisericilor nu a devenit un fenomen de masă. Patriarhia Română a păstrat academiile teologice, precum și posibilitatea de a desfășura ample activități editoriale. Această situație favorabilă se explică parțial prin legăturile de prietenie pe care Patriarhul Justinian (în funcție din 1948 până în 1977) a reușit să le stabilească cu noii conducători. Uneori, a șocat prin autoidentificarea sa excesivă cu ideologia marxistă, dar în același timp a fost un pastor devotat, iubit și venerat de credincioși. De-a lungul perioadei de guvernare comunistă din România, numărul clerului a crescut, au fost deschise noi biserici. Justinian a fost, de asemenea, inspiratorul renașterii monahismului, bazat pe cele mai bune tradiții ale isihasmului și demonstrând un angajament deosebit față de Rugăciunea lui Iisus. Duhul Sfântului Paisie Velicikovski este activ în România de astăzi. Există mai mulți prezbiteri remarcabili în țară, precum Părintele Cleop de la Sigastria. În 1946 a început publicarea Filocaliei, pregătită de cel mai mare teolog român al secolului al XX-lea, Părintele Dumitru Stăniloae (1903–1993). Aceasta nu este doar o traducere din greacă, ci o ediție prevăzută cu o introducere și comentarii bazate pe cercetări critice occidentale și, în același timp, surprinzând subtil spiritul Ortodoxiei. În 1990 a fost publicat al unsprezecelea volum al Filocaliei românești. Dar Biserica Română a cunoscut și perioade de persecuție, în special în 1958, când mulți preoți, călugări și călugărițe au fost închiși, inclusiv Părintele Dumitru. În ultimii ani ai săi, Ceaușescu a închis și a distrus multe biserici.

Toleranța relativă a autorităților române a avut un preț ridicat. Fiecare aspect al vieții bisericești se afla sub supravegherea constantă a poliției secrete. Drept urmare, până în decembrie 1989, când Ceaușescu a fost înlăturat de la putere, autoritatea morală a bisericii fusese subminată semnificativ de colaborarea acesteia cu regimul detestat. Patriarhul Teoctist (ales în 1986) a considerat că este corect să abdice, ceea ce a și făcut în ianuarie 1990, dar a fost repus în funcție de Sfântul Sinod în aprilie. Cu toate acestea, viitoarea conducere a bisericii române va fi compusă, fără îndoială, din episcopi mai tineri hirotoniți după sfârșitul erei comuniste, cum ar fi Mitropolitul Daniel (Cibotea) al Moldovei.

Înainte de 1948, existau mulți greco-catolici în România (în jur de 1,5 milioane), dar în 1948, la fel ca frații și surorile lor din Ucraina, au fost anexați cu forța la Biserica Ortodoxă. Din 1990, greco-catolicii români și-au ridicat din nou capul și au încercat să recupereze proprietățile bisericești, iar acest lucru a cauzat – din nou, ca și în Ucraina – tensiuni considerabile și o înrăutățire a relațiilor.

Biserica Sârbă sub comunism nu părea la fel de prosperă ca Biserica Română, dar și-a păstrat o independență internă mult mai mare. Slujbele nu sunt la fel de frecventate ca în România și există o lipsă de preoți în unele locuri, dar numărul

studenților care se pregătesc pentru hirotonire este acum considerabil mai mare decât în anii 1930. Există puțini călugări, dar, la fel ca în Grecia, există un monahism feminin înfloritor. Regimul comunist a încercat să slăbească Biserica Sârbă și a susținut înființarea în 1967 a Bisericii Macedonene schismatice. Aceasta se consideră autocefală, dar nu este recunoscută de alte biserici ortodoxe.

Biserica Sârbă a suferit nenumărați martiri în secolul al XX-lea. Unii au suferit din mâna comuniștilor, dar mulți alții au fost uciși în timpul celui de-al Doilea Război Mondial de către regimul fascist din Croația, sub liderul ustașa Ante Pavelić, care se revendica de binecuvântarea Bisericii Romano-Catolice. În Croația și în restul Iugoslaviei, cinci dintre cei 21 de episcopi ortodocși au fost uciși în timpul războiului, doi au fost torturați până la moarte, doi au murit în lagărele de concentrare, iar cinci au fost închiși sau expulzați din diecezele lor. Un sfert din toți preoții ortodocși au fost uciși, iar aproximativ jumătate au fost arestați. În Croația, jumătate din populația sârbă a pierit; mulți ortodocși au fost „convertiți” la catolicism sub amenințarea armei. Amintirea acestui lucru nu se șterse încă în mintea sârbilor când noul stat independent Croația, înființat în 1991, a reluat măsurile represive împotriva bisericilor și clerului ortodox sârb de pe teritoriul său. Dar, spre meritul ierarhiei sârbe, condusă de Patriarhul Pavle (ales în 1990), aceasta a condamnat crimele armatei sârbe și ale rebelilor din Croația și Bosnia. După cum a subliniat Patriarhul în discursul său de la sărbătoarea Rusaliilor din 1992, „Biserica Sârbă nu și-a învățat niciodată poporul să confiște bunurile altora și să-i ucidă pentru a le lua în stăpânire, ci doar să-și apere propriile sanctuare”.

În celelalte patru biserici ortodoxe care se aflaseră anterior sub regimul comunist, relațiile cu statul erau foarte asemănătoare cu cele care predominau în Biserica Rusă. După venirea comuniștilor la putere în Bulgaria în 1944, Biserica Bulgară a urmat întocmai politicile Patriarhiei Moscovei. Conform datelor de la începutul anilor 1980, frecventarea bisericii în Bulgaria era mult mai mică decât în România sau Serbia. Mănăstirile erau pustii, deși existau câteva comunități de femei, inclusiv tinere călugărițe. După ce libertatea a fost restabilită, șase episcopi bulgari au avut curajul să facă un act public de pocăință în iulie 1990 pentru greșelile și complicitatea lor cu regimul comunist; dar conducătorul Bisericii Bulgare, Patriarhul Maxim (ales în 1971), nu se număra printre ei. Să sperăm că odată cu căderea comunismului, forțele renașterii se vor manifesta în Biserica Bulgară.

O altă biserică care până de curând a fost strâns asociată cu Moscova este vechea Biserică Georgiană. A fost fondată de Sfânta Nina, Întocmai cu Apostolii, la începutul secolului al IV-lea și se afla sub jurisdicția Patriarhiei Antiohiei. Până în secolul al VIII-lea, biserica câștigase autonomie internă și devenise autocefală în jurul anului 1053. În 1811, a fost încorporată în Biserica Rusă, iar în 1917 și-a

recâștigat independența. Autocefalia Bisericii Georgiene a fost recunoscută oficial de Moscova în 1943 și de Constantinopol în 1990. Dintre cele 2.455 de biserici active în 1917, mai puțin de 100 au rămas în Georgia până în anii 1980. Perestroika a adus o oarecare renaștere. În 1992, pe lângă Patriarhul Catolicos Ilia al II-lea (ales în 1977), Georgia avea 14 episcopi conducători.

Biserica Ortodoxă Poloneză a primit autocefalia de la Patriarhia Ecumenică în 1924. Între cele două războaie mondiale, Biserica Poloneză număra aproximativ patru milioane de oameni, dar odată cu mutarea frontierei în 1939, majoritatea membrilor săi s-au aflat în Uniunea Sovietică. În anii 1930, Biserica Ortodoxă Poloneză a avut mari de suferit sub guvernul catolic al lui Pilsudski. Multe biserici au fost închise. După ascensiunea comuniștilor în 1948, conducătorul Bisericii Ortodoxe Poloneze, Mitropolitul Dionisie, a fost detronat și plasat în arest la domiciliu. Polonezii ortodocși au fost nevoiți să ceară din nou Patriarhiei Moscovei confirmarea autocefaliei, sub controlul căreia au rămas până în anii 1980. În prezent, Biserica Ortodoxă Poloneză are aproximativ 250 de parohii și 325 de preoți. Viața sa prinde putere în toate aspectele și se dezvoltă o mișcare activă de tineret.

Biserica Ortodoxă a Republicii Cehe și Slovaciei este strâns asociată cu Patriarhia Moscovei din 1946. În 1951, Moscova i-a acordat autocefalia, care, însă, nu a fost încă recunoscută de Constantinopol. Între cele două războaie mondiale, conducătorul ortodocșilor cehi a fost episcopul Gorazd, un fost preot romano-catolic, hirotonit episcop ortodox în 1921 și ucis de germani în 1942; a fost canonizat în 1987. Numărul ortodocșilor cehi și slovaci a crescut brusc în 1950, când greco-catolicii slovaci, în număr de aproximativ 200.000, au fost convertiți cu forța la ortodoxie. Dar majoritatea acestor noi membri ai Bisericii Ortodoxe au plecat odată cu restaurarea Bisericii Greco-Catolice în timpul „Primăverii de la Praga” din 1968. După căderea comunismului, noul guvern a returnat catolicilor majoritatea clădirilor bisericești care fuseseră folosite de ortodocși. Acum, ortodocșii cehi și slovaci depun eforturi considerabile pentru a construi noi lăcașuri de cult.

Pentru majoritatea creștinilor ortodocși din secolul XX, comunismul era inamicul numărul unu. Dar înțelepciunea este să ne amintim: inamicul nu este doar în afară, ci și înăuntru. Așa cum a învățat Soljenițân în lagăre, nu trebuie să căutăm răul în alții, ci să ne examinăm propriile inimi:

Treptat, mi-a devenit clar că linia care desparte binele de rău nu trece între state, nu între clase, nu între partide, ci trece prin fiecare inimă umană - și prin toate inimile umane. Această linie este mobilă, se flutură în noi de-a lungul anilor. Chiar și într-o inimă cuprinsă de rău, ea deține un mic cap de pod al binelui. Chiar și în cea mai bună inimă există un colț de rău de nești.

SECOLUL AL XX-LEA, III: DIASPORA ȘI MISIUNEA

Fiecare țară străină este patria noastră, și fiecare patrie este o țară străină.

Scrisoare către Diognet al V-lea, 5

Fiecare țară străină este patria noastră, și fiecare patrie este o țară străină.

Scrisoare către Diognet al V-lea, 5

În trecut, ortodoxia părea, din punct de vedere cultural-geografic, aproape exclusiv o biserică „răsăriteană”. Astăzi, acest lucru nu mai este valabil. În afara țărilor tradițional ortodoxe, există o vastă „diaspora” ortodoxă, cu centrul în Statele Unite, dar cu ramuri răspândite în întreaga lume. Ca număr și influență, grecii și rușii predomină; dar diaspora nu se limitează nicidecum la ei: sârbi, români, arabi, bulgari, albanezi și alții își au și ei locul în ea.

Originile diasporei ortodoxe datează din vremuri mai vechi. Prima biserică greacă din Londra s-a deschis în 1677, în cartierul Soho, pe atunci la modă. A avut o istorie scurtă, dar furtunoasă, și a fost închisă în 1682. Henry Compton, episcopul anglican al Londrei, le-a interzis grecilor să păstreze icoane în biserică și a cerut clerului să renunțe la toate rugăciunile către sfinți, să respingă deciziile Sinodului de la Ierusalim (1672) și să renunțe la doctrina transubstanțierii. Când Patriarhul Constantinopolului a protestat împotriva acestor condiții către ambasadorul englez Sir John Finch, acesta a replicat că „este ilegal în orice biserică din Anglia să exprimi credința romano-catolică și să o mărturisești în greacă la fel de prost ca în latină”! Următorul loc de slujbă ortodoxă din Londra a fost capela ambasadei ruse, deschisă în 1721. Aceasta se bucura de imunitate diplomatică și, prin urmare, episcopului anglican nu-i păsa ce se întâmpla înăuntru. De-a lungul secolului al XVIII-lea, capela a fost folosită de ruși, greci și englezi convertiți. În 1838, grecii au putut să-și deschidă propria biserică la Londra, eliberați de restricțiile enervante ale autorităților anglicane.

Pe continentul nord-american, prezența ortodoxă datează de la mijlocul secolului al XVIII-lea. Pe 15 iulie 1741, exploratorii ruși Bering și Chirikov au ajuns pe țărmurile Alaskăi, iar cinci zile mai târziu, în ziua profetului Ilie, au celebrat prima liturghie ortodoxă din America la bordul navei Sfântul Petru în Golful Sitka. Câțiva ani mai târziu, în 1768, un grup numeros de greci au ajuns în Florida și au fondat colonia New Smyrna, dar întreprinderea s-a încheiat cu un dezastru.

Însă, deși diaspora ortodoxă în sine nu a apărut acum, abia în secolul al XX-lea a atins asemenea proporții încât a făcut din prezența ortodoxă un factor vizibil în viața religioasă a țărilor neortodoxe. Chiar și astăzi, din cauza fragmentării

naționale și jurisdicționale, influența sa nu este nici pe departe atât de puternică pe cât ar trebui să fie.

Cel mai important eveniment din istoria diasporei a fost Revoluția Bolșevică. Aceasta a împins în exil peste un milion de ruși, inclusiv elita intelectuală și culturală a națiunii. Înainte de 1914, majoritatea imigranților ortodocși - ruși și greci - erau țărani și meșteșugari săraci și needucați, plecați în străinătate în căutarea pământului sau a muncii. Dar marele val de emigrare postrevoluționară a inclus oameni care au reușit să stabilească contactul cu Occidentul la un nivel intelectual ridicat și să introducă ortodoxia în lumea neortodoxă într-un mod în care imigranții anteriori, evident, nu au putut. Productivitatea emigrației ruse de după 1917, în special în primii ani, a fost uimitoare: în cei douăzeci de ani dintre cele două războaie mondiale, se estimează că participanții la aceasta au publicat 10.000 de cărți și 200 de reviste, ca să nu mai vorbim de reviste literare și științifice. Astăzi, a doua și a treia generație de greci din Occident, în special din Statele Unite, încep, de asemenea, să joace un rol semnificativ în viața politică, academică și profesională a țărilor gazdă.

Din punct de vedere religios, emigrația ortodoxă a fost structurată strict pe criterii naționale. În secolele al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, inițiativa inițială nu a venit de sus, ci de jos – de la laici, nu din ierarhie. Un grup de imigranți se uneau și invitau un preot din țara lor: așa se forma o parohie. Se întâmpla adesea ca episcopii să intervină direct în acest proces abia mult mai târziu. Pentru prima generație de imigranți, biserica parohială locală era singura legătură cu patria lor: locul unde auzeau limba lor maternă, păstrătoarea obiceiurilor naționale. Nu este surprinzător faptul că ortodoxia în Occident a dobândit încă de la început un pronunțat caracter etnic.

Identitatea națională este, fără îndoială, un dar de la Dumnezeu. Aleksandr Soljenițân a avut dreptate când a spus în discursul său de la Premiul Nobel din 1970: „Națiunile sunt bogăția omenirii, personalitățile sale colective; cea mai mică dintre ele are propriile nuanțe speciale și întruchipează o fațetă specială a planului divin.” Dar, din păcate, în viața religioasă a diasporei, loialitatea națională, legitimă în sine, a prevalat asupra catolicității ortodoxe, iar acest lucru a dus la o fragmentare severă a structurilor bisericești. În loc de o singură eparhie cu un singur episcop în frunte, au apărut aproape peste tot în Occident numeroase jurisdicții locale paralele. În fiecare oraș mare, coexistă mai mulți episcopi ortodocși. Oricare ar fi motivele istorice, acest lucru contrazice, fără îndoială, înțelegerea ortodoxă a bisericii. Patriarhul ecumenic Dimitrii, care a vizitat Statele Unite în 1990, a avut dreptate când a numit diviziunea etnică a ortodocșilor americani „cu adevărat scandaloasă”. Astăzi, mulți dintre noi ne-am dori să vedem în fiecare țară occidentală o singură biserică locală care să-i unească pe toți ortodocșii. Parohiile individuale ar putea, dacă ar dori, să-și

păstreze caracterul etnic, dar toate ar recunoaște același ierarh local, iar toți ierarhii unei țări ar forma un singur sinod. Din păcate, astăzi aceasta nu este decât o speranță îndepărtată. Diviziunile etnice sunt notoriu de greu de depășit.

Pe lângă aceste diviziuni etnice, există și schisme interne în cadrul multor grupuri naționale, iar acestea sunt mult mai dăunătoare din punct de vedere spiritual pentru viața ortodoxă din Occident decât diviziunile etnice. Din 1922, comunitatea emigranților greci a fost mai mult sau mai puțin unită în jurul Patriarhului Ecumenic, în ciuda unor diferențe locale. Însă ortodocșii care fugeau de comunism s-au divizat aproape imediat în două grupuri aflate în război, unul menținând relații cu biserica mamă, iar celălalt înființând o „biserică în exil" independentă. În ciuda prăbușirii comunismului în anii 1980, schisma încă nu s-a vindecat.

Istoria diasporei ruse este deosebit de complexă și tragică. Există patru jurisdicții principale:

1) Patriarhia Moscovei include acele parohii emigrate care au decis să mențină legături directe cu autoritățile bisericești din Rusia (30.000–40.000 de membri în Occident).

2) Biserica Ortodoxă Rusă din Afara Granițelor (ROCOR), cunoscută și sub numele de „Biserica Ortodoxă Rusă din Exil", „Biserica Ortodoxă Rusă din Afara Granițelor", „Biserica Sinodală", „Sinodul din Karlovac" (aproximativ 150.000 de membri). Actualul șef este Mitropolitul Vitali (ales în 1986).

3) Arhiepiscopia Ortodoxă Rusă din Europa Occidentală, aflată sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice; cunoscută și sub numele de „Jurisdicția de la Paris" (aproximativ 50.000 de membri). Actualul șef este Arhiepiscopul Serghie (ales în 1993).

4) Biserica Ortodoxă Rusă Greco-Catolică din America, cunoscută și sub numele de „Mitropolie". În 1970 a devenit „Biserica Ortodoxă din America" (OCA, cu un total de 1 milion de membri). Actualul șef este Mitropolitul Feodosia (ales în 1977).

Cum au apărut diviziunile actuale? Pe 20 noiembrie 1920, Patriarhul Tihon al Moscovei a emis un decret care permitea episcopilor Bisericii Ruse să își înființeze temporar propriile organizații bisericești independente, dacă nu se puteau menține relații normale cu Patriarhia. După înfrângerea Armatei Albe, episcopii ruși aflați în exil au decis să pună în aplicare prevederile acestui decret, deși este puțin probabil ca Tihon să fi intenționat ca acesta să fie aplicat în afara Rusiei. Prima întâlnire a episcopilor a avut loc la Constantinopol în 1920. În

1921, cu sprijinul Patriarhului sârb Dimitri, a avut loc un sinod la Sremski Karlovci (Iugoslavia). A fost înființată o administrație bisericească temporară a ortodocșilor ruși aflați în exil, subordonată sinodului episcopilor, care urma să se întrunească anual la Karlovci. Primul șef al Sinodului de la Karlovac a fost Antoniu (Khrapovițki, 1863–1936), fost mitropolit de Kiev, unul dintre cei mai curajoși și originali teologi din ierarhia rusă a acelei vremi. Printre alte decizii, Consiliul de la Karlovac din 1921 – împotriva dorințelor multora dintre cei prezenți – a cerut restaurarea dinastiei Romanov în Rusia.

Anticomunismul aprig al episcopilor de la Karlovac l-a plasat pe Patriarhul Tihon într-o poziție ambiguă. În 1922, el a ordonat dizolvarea sinodului, dar episcopii l-au restabilit în mare parte în aceeași formă. Episcopii de la Karlovac au respins complet declarația Mitropolitului Serghie, locum tenens al patriarhului, iar Serghie, la rândul său, a declarat toate actele sinodului de la Karlovac invalide și anulate în 1928. După al Doilea Război Mondial, sinodul și-a mutat sediul la München, iar din 1949 centrul său este New York. În 1990, ROCOR și-a extins activitățile pe teritoriul fostei Uniuni Sovietice, hirotonind doi episcopi și înființând parohii la Moscova, Sankt Petersburg și în alte părți. Filiala rusă a ROCOR este cunoscută sub numele de „Biserica Ortodoxă Rusă Liberă”. Firește, această mișcare a dus la creșterea tensiunilor dintre ROCOR și Patriarhia Moscovei.

De la începutul anilor 1960, ROCOR a devenit din ce în ce mai izolată, deși menține încă relații cu Biserica Sârbă. Această izolare se datorează în mare măsură propriei alegeri a ROCOR: liderii săi percep participarea altor biserici ortodoxe la mișcarea ecumenică ca pe o îndepărtare de la adevărata credință. Fie ce-o fi, nu putem decât să regretăm izolarea ROCOR. Aceasta a reușit să păstreze cu grijă și dragoste tradițiile ascetice, monahale și liturgice ale Rusiei ortodoxe, iar Ortodoxia occidentală are nevoie stringentă de o astfel de spiritualitate tradițională.

La început, toți episcopii ruși aflați în exil au încercat să coopereze cu Sinodul de la Karlovac, dar din 1926 încoace, au apărut dezacorduri care au dus la înființarea celei de-a treia și a patra jurisdicții menționate mai sus. Apariția jurisdicției pariziene este asociată cu numele Mitropolitului Eulogiu (1864–1946), un episcop rus la Paris pe care Patriarhul Tihon l-a numit exarh al său în Europa de Vest. Eulogiu s-a despărțit de Sinodul de la Karlovac în 1926–1927; mai târziu, în 1930, a fost excomunicat de către locotenentul patriarhului, Serghie, pentru că a participat la o slujbă de rugăciune în Abația Westminster din Londra în numele creștinilor sovietici persecutați. În 1931, Eulogiu a făcut apel la Patriarhul Ecumenic Fotie al II-lea, care l-a acceptat pe el și parohiile sale sub jurisdicția Constantinopolului. Eulogiu însuși s-a întors sub jurisdicția Moscovei în 1945, cu puțin timp înainte de moartea sa, dar majoritatea turmei sale a ales să

rămână sub Constantinopol. În ciuda dificultăților din 1965–1971, Arhiepiscopia Rusă de Paris rămâne sub jurisdicția Tronului Ecumenic și în prezent.

În cele din urmă, există un al patrulea grup: Mitropolia Nord-Americană. După Revoluție, rușii din America se aflau într-o poziție oarecum diferită față de emigranții ruși din alte țări. Doar aici, în singura țară din afara Rusiei, a existat o eparhie oficială cu episcopi rezidenți permanenți până în 1917. Mitropolitul Platon de New York (1866–1934), la fel ca Eulogius, s-a separat de Sinodul de la Karlovac după 1926. Deja în 1924, el a rupt relațiile cu Patriarhia Moscovei, astfel încât, din 1926 încoace, rușii din SUA au constituit un grup autonom de facto. În perioada 1935–1946, Mitropolia a menținut legături cu Sinodul de la Karlovci, dar la Sinodul de la Cleveland, majoritatea delegaților au votat pentru revenirea la jurisdicția Patriarhiei Moscovei, cu condiția ca Moscova să le permită să păstreze „autonomia deplină așa cum există în prezent”. În 1970, Biserica Rusă a acordat Mitropoliei nu doar autonomie, ci și autocefalie. „Biserica Ortodoxă Autocefală din America” (OSA) a fost recunoscută oficial de bisericile din Bulgaria, Georgia, Polonia și Cehoslovacia, dar nu a primit încă recunoaștere din partea Constantinopolului sau a restului bisericilor ortodoxe. Patriarhia Ecumenică este de părere că numai ea, ținând cont de opinia altor biserici ortodoxe, are dreptul de a înființa o biserică autocefală în America. Însă, în ciuda faptului că disputa rămâne nerezolvată, OCA menține deplina comuniune cu toate bisericile ortodoxe.

Fără a pretinde a fi exhaustivi, vom încerca să trecem pe scurt în revistă situația Ortodoxiei în Europa de Vest, America de Nord și (și mai pe scurt) în Australia. În Europa de Vest, principalul centru intelectual și spiritual al Ortodoxiei este Parisul. Aici, un rol important ca loc de întâlnire între ortodocși și neortodocși l-a jucat faimosul Institut Teologic Sfântul Serghie (aflat sub jurisdicția pariziană a Ortodoxiei Ruse), fondat în 1925. În perioada interbelică, institutul a avut un corp didactic deosebit de strălucit. Profesorii institutului au fost protopopul Serghie Bulgakov (1871-1944), primul rector, Episcopul Kassian (Bezobrazov, 1892-1965), succesorul său, Anton Kartașev (1875-1960), Gheorghi Fedotov (1886-1951), Pavel Evdokimov (1901-1970). Printre cadrele didactice actuale se numără Konstantin Andronikov, Părintele... Boris Bobrinsky și autorul ortodox francez Olivier Clément. Trei foști membri ai facultății de la Biserica Sfântul Serghie - părintele Georges Florovsky, părintele Alexander Schmemann (1921–83) și părintele John Meyendorff (1926–92) - s-au mutat în America, unde au jucat un rol decisiv în dezvoltarea ortodoxiei americane. Lista cărților și articolelor publicate de membrii facultății institutului între 1925 și 1947 se întinde pe 92 de pagini și include 70 de cărți complete, o realizare extraordinară cu care puține academii teologice (chiar și unele mari) din orice biserică rivalizează. Biserica Sfântul Serghie este cunoscută și pentru corul său, care a contribuit mult la reînvierea cântării bisericești rusești antice. Între războaiele mondiale, institutul

era aproape în întregime rusesc; acum atrage și studenți de alte naționalități, iar instruirea se dă în principal în franceză. În prezent, peste cincizeci de studenți studiază cu normă întreagă la institut, iar alți 400 urmează cursuri prin corespondență.

Patriarhia Moscovei a adus, de asemenea, o contribuție remarcabilă la dezvoltarea vieții ortodoxe în Europa de Vest. Printre teologii săi s-au numărat Vladimir Lossky (1903–1958), Arhiepiscopul Vasili (Krivoshey, 1900–1985) de Bruxelles și Arhiepiscopul Alexy (van der Mensbrugghe, 1899–1980, fost romano-catolic). Nikolai Lossky, fiul lui Vladimir, este un expert în învățăturile teologului din secolul al XVII-lea, Lancelot Andreus, în gândirea căruia găsește motive izbitor de apropiate de ortodoxie. Leonid Uspensky (1902–87) a fost un important pictor de icoane și autor de lucrări despre teologia icoanei, în timp ce pictorul de icoane Grigore (Krug, 1906–69) a arătat prin lucrările sale că este posibil să urmezi tradiția iconografică, păstrând în același timp o considerabilă măsură de independență creativă. În Marea Britanie, conducătorul Episcopiei Patriarhale a Moscovei, Mitropolitul Anthony (Bloom) de Souroj, este foarte respectat ca învățător al rugăciunii. Dieceza sa este lider în Marea Britanie în utilizarea limbii engleze în timpul slujbelor, iar adunările anuale diecezane sunt caracterizate de o cooperare neobișnuit de strânsă între cler și laici.

Ortodoxia occidentală a produs până în prezent puțini compozitori de muzică bisericească, dar o excepție notabilă este britanicul convertit la ortodoxie, John Tavener. Inițial, el și-a câștigat faima ca și compozitor de muzică seculară, dar acum lucrează exclusiv cu teme religioase, experimentând creativ cu Cele Opt Moduri Tradiționale ale imnografiei bizantine, precum și cu cântări rusești vechi, pe care le transpune într-un limbaj atemporal, dar contemporan. Rezumând abordarea propriei sale opere, compozitorul a remarcat: „Aș spune că dictonul pentru întreaga artă sacră creștină este ceea ce Sfântul Pavel a exprimat într-un alt context: «Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine»”.

De o importanță deosebită pentru ortodoxia din Marea Britanie este comunitatea tot mai mare de călugări și călugărițe din Essex (Patriarhia Ecumenică), fondată de Arhimandritul Sofronie, un discipol al Starețului Siluan Athonitul. Rugăciunea lui Iisus este centrală aici. Mănăstirea este vizitată activ de pelerini, în principal ciprioți greci, care constituie majoritatea ortodocșilor din Marea Britanie. În Franța, există două mănăstiri înfloritoare: în Normandia (ROCOR) și în Yonne (Patriarhia Ecumenică). Arhimandritul Placidus (Deselle, fost romano-catolic) a fondat două comunități, una pentru bărbați și una pentru femei, în St. Laurent-en-Royans; ambele sunt legate de mănăstirea athonită Simon Petru.

O figură ortodoxă extrem de originală în Occident a fost arhimandritul francez Leo Gillet (1893–1980), „călugăr al Bisericii Răsăritene”, pentru a folosi numele

sub care au fost publicate majoritatea cărților sale. Inițial preot catolic de rit răsăritean, s-a convertit la ortodoxie în 1928 și mai târziu a slujit la Londra ca preot al Fraternității Sfântului Alban și Sfântului Serghie.6 Părintele Leo a exprimat mai bine decât majoritatea paradoxului Bisericii Ortodoxe în secolul al XX-lea:

Această minunată Biserică Ortodoxă, atât de săracă și atât de slabă, atât de tradițională și în același timp atât de liberă, atât de arhaică și totuși vie, atât de rituală și atât de personal mistică! Biserica în care prețioasa perlă a Evangheliei este păstrată cu grijă - uneori sub un strat de praf; Biserica care s-a dovedit de atâtea ori incapabilă de acțiune, dar care știe mai bine decât oricine să cânte bucuria Paștelui.

Peste trei milioane de creștini ortodocși trăiesc în America de Nord (Statele Unite și Canada). Există peste patruzeci de episcopi și aproximativ 2.250 de parohii, distribuite în nu mai puțin de cincisprezece jurisdicții diferite. După cum am văzut deja, rușii au fost primii ortodocși care au ajuns pe continentul american. În 1794, o misiune bisericească a fost înființată în Alaska (parte a Imperiului Rus până în 1867) de către un grup de călugări de la Mănăstirea rusă Valaam de pe Lacul Ladoga. Unul dintre misionari, Sfântul Gherman (+ 1836), un pustnic din Insula Spruce, a fost deosebit de iubit de populația locală. Munca misionară în Alaska a fost pusă pe picioare de Sfântul Inochentie (Veniaminov), care a lucrat în peninsulă între 1824 și 1853, mai întâi ca preot și apoi ca episcop. Inochentie a manifestat un interes profund și simpatic pentru obiceiurile și credințele locale, iar scrierile sale pe aceste subiecte sunt încă o sursă majoră pentru etnografia modernă. Urmând tradiția Sfinților Chiril și Metodie, a tradus curând Evangheliile și liturghia în limba aleută. De asemenea, a încercat să instruiască preoți din rândul populației băștinașe, deschizând un seminar la Sitka în 1845. Om cu o mare forță fizică și un călător neobosit, a întreprins călătorii misionare lungi și extrem de dificile către cele mai îndepărtate insule. Adesea trebuia să navigheze pe mări agitate într-o barcă băștinașă fragilă, fără, după cum spunea el, „o singură scândură care să mă salveze de la moarte - doar o piele”.

De-a lungul secolului al XIX-lea, mulți imigranți ortodocși – greci, slavi, români, arabi – au început să se stabilească pe Coasta de Est a Americii și s-au mutat treptat spre vest. În 1891 și în anii următori, mulți catolici de rit oriental, conduși de Sfântul Alexis Toth (1854–1909), s-au alăturat Arhiepiscopiei Ortodoxe Ruse, în mare parte pentru că ierarhia romano-catolică a refuzat să le acorde dreptul de a păstra preoți căsătoriți. Sub Sfântul Tihon, viitorul Patriarh al Moscovei, care a petrecut nouă ani (1898–1907) în America de Nord, Arhiepiscopia Rusă a început să capete un caracter din ce în ce mai multinațional, iar în 1904 sirianul Rafael (Hawaweni) a devenit episcop auxiliar al lui Tihon pentru a sluji arabii ortodocși. Tihon a încurajat utilizarea limbii engleze în timpul slujbelor și a

promovat publicarea traducerilor în limba engleză, în special a binecunoscutei Cărți de Slujbe pregătite de I. F. Hapgood.

Până la sfârșitul Primului Război Mondial, Arhiepiscopia Rusă a fost singura prezență ortodoxă organizată din America de Nord, iar majoritatea parohiilor ortodoxe, indiferent de etnie, se îndreptau spre arhiepiscopul rus și adjuncții săi pentru îngrijire pastorală. Deși această stare de fapt nu a fost niciodată recunoscută oficial de Patriarhia Ecumenică și de Biserica Greciei, unitatea canonică și organizațională a existat de facto. Dar după 1917 a venit o perioadă de mare confuzie. Rușii s-au divizat în grupuri conflictuale, deși majoritatea au rămas în cadrul Mitropoliei. În 1922, a fost înființată o Arhiepiscopie Ortodoxă Greacă separată, iar alte grupuri naționale i-au urmat pe greci în înființarea propriilor eparhii. Astfel a apărut actuala pluralitate de „jurisdicții”, o situație care este derutantă atât pentru ortodocșii americani, cât și pentru observatorii din afara orașului.

Cel mai mare grup de ortodocși din America de astăzi este Arhiepiscopia Ortodoxă Greacă, cu aproximativ 475 de parohii. Sfâșiată de conflicte interne în anii 1920, a fost reorganizată și unită de Athenagoras, arhiepiscop din 1931 până în 1948 și apoi Patriarh Ecumenic. Arhiepiscopul Iakovos, conducătorul arhiepiscopiei din 1959 până în 1996, a făcut mai mult decât orice altă persoană pentru a face Ortodoxia cunoscută și respectată în rândul publicului american larg. Următorul grup ca mărime este OCA, o fostă arhiepiscopie rusă, acum multinațională, cu mulți clerici convertiți și engleza ca limbă liturgică principală. Al treilea grup ca mărime este Arhiepiscopia Antiohiană (Patriarhia Antiohiană), sub conducerea dinamică a Mitropolitului Philip. În 1986, a primit în Ortodoxie un grup de foști protestanți, „Biserica Ortodoxă Evanghelică” condusă de Peter Gillquist. În Canada, cea mai mare comunitate ortodoxă este ucraineană: după mulți ani de izolare canonică, au fost primiți în Patriarhia Ecumenică în 1991.

Ortodocșii din America au zece școli teologice, dintre care cele mai cunoscute sunt Seminarul Sf. Vladimir din Crestwood, New York (OSA) și Seminarul Sfânta Cruce din Brooklyn, Boston (Arhiepiscopia Ortodoxă Greacă). Primul publică Revista Teologică Trimestrială Sf. Vladimir, cel de-al doilea The Greek Orthodox Theological Review. Printre teologii nord-americani contemporani se numără Arhiepiscopul Peter (l'Huillier), Pr. Thomas Hopko, Pr. John Breck și Pr. John Erickson (OSA), Pr. Joseph Allen (Alien) (Arhiepiscopia Antiohiei), Episcopul Maximus de Pittsburgh (Arhiepiscopia Ortodoxă Greacă) și Pr. Stanley Harakas (Seminarul Sfânta Cruce). Monahismul ortodox a dat peste un teren dificil în America în general: dacă Sfântul Teodor Studitul a avut dreptate când a spus că „mănăstirile sunt locuința și temelia Bisericii”, și în acest sens scena ortodoxă americană dă motive de îngrijorare. Cea mai strictă viață monahală este în ROCOR, unde poziția de frunte este ocupată de Mănăstirea Sfânta Treime din

Jordanville, New York (și seminarul său). OCA are o mănăstire de lungă durată, Sfântul Tihon, în Canaanul de Sud (care include și un seminar). În Arhiepiscopia Greacă, peste zece comunități mici, în principal de femei, au fost fondate în anii 1990 la inițiativa Părintelui Efrem, fost stareț al mănăstirii Philotheou (Athos).

Comunitatea emigranților ortodocși din Australia este mai tânără decât diaspora nord-americană. Majoritatea parohiilor ortodoxe australiene au fost fondate după al Doilea Război Mondial. Cea mai mare este Arhiepiscopia Ortodoxă Greacă, care are 121 de parohii și a deschis recent un colegiu teologic în Sydney. Există, de asemenea, numeroase parohii rusești (aparținând în principal ROCOR) și o prezență arabă semnificativă (Patriarhia Antiohiei).

Diaspora ortodoxă se confruntă cu două provocări majore. Prima este tranziția de la prima generație de imigranți ortodocși la a doua generație, născută și crescută în Occident. Prima generație de imigranți, chiar dacă nu își practică activ credința, își păstrează în mare parte sentimentul de apartenență la creștinismul ortodox până la moarte. Dar ce se întâmplă cu a doua generație? Va rămâne ea fidelă Ortodoxiei sau va crește indiferentă, dizolvându-se în societatea occidentală seculară care o înconjoară? În America de Nord, unde un număr semnificativ de imigranți s-au stabilit înainte de Primul Război Mondial, majoritatea grupurilor ortodoxe au trecut deja prin această tranziție culturală critică de la prima la a doua generație: pierderile au fost enorme, dar Ortodoxia a supraviețuit. Cu toate acestea, în Europa de Vest și Australia, majoritatea imigranților s-au stabilit abia după al Doilea Război Mondial, iar tranziția este departe de a fi completă.

Pentru a realiza această tranziție, este vital ca toate grupurile ortodoxe să fie capabile să pregătească viitori clerici dintre tinerii ortodocși născuți și crescuți în Occident, în loc să importe preoți „de-a gata formați” din patria istorică. Și mai important, limbile locale – engleza, franceza, germana etc. – sunt utilizate pe scară largă în practica liturgică. Altfel, tinerii vor fi înstrăinați de o biserică mai preocupată de păstrarea culturii și limbii „fostei patrii” decât de predicarea credinței creștine. Din păcate, autoritățile ortodoxe din Occident, dornice să-și păstreze moștenirea națională, au fost în general lente în introducerea dialectelor locale în slujbele bisericești. În America de Nord, engleza este utilizată pe scară largă în OCA, Arhiepiscopia Antiohiei și multe parohii grecești, dar în Marea Britanie, majoritatea parohiilor grecești încă nu folosesc deloc engleza.

A doua problemă presantă a diasporei este fragmentarea sa în jurisdicții separate. Deși această stare de fapt este de înțeles din punct de vedere istoric, ea aduce mari daune atât muncii pastorale a Bisericii Ortodoxe printre propriii săi membri din Occident, cât și mărturiei Ortodoxiei occidentale către lumea exterioară. Cu o disperare crescândă, atât laicii, cât și clerul își pun aceeași

întrebare: Când vom realiza o unitate vizibilă? Când vom putea mărturisi mai eficient catolicitatea Ortodoxiei? Un mic pas înainte a fost făcut odată cu înființarea comitetelor episcopale în majoritatea țărilor occidentale (cu excepția Marii Britanii). De exemplu, pe continentul american, Conferința Permanentă a Episcopilor Ortodocși Canonici din America (SCOBA) a fost fondată în 1960, dar până acum nu a reușit să aducă contribuția semnificativă la unitatea ortodoxă care se spera inițial. La nivel local, fraternitățile creștine ortodoxe cu clerici și laici sunt active în Statele Unite în încercarea de a stabili relații fraterne și cooperare peste granițele jurisdicționale. Eforturi similare au fost depuse în Franța de către Frăția Ortodoxă și în Marea Britanie de către Frăția Ortodoxă a Sfântului Ioan Botezătorul. Contribuția potențială a unor astfel de organizații de la bază poate fi foarte mare, deoarece unitatea ortodoxă în Occident este cel mai probabil să fie realizată nu atât de sus, prin deciziile conferințelor panortodoxe, cât de jos, prin dragostea reciprocă și nerăbdarea sfântă a poporului lui Dumnezeu.

Există un alt aspect al Ortodoxiei Occidentale care merită o mențiune specială: existența (deși limitată și provizorie) a Ortodoxiei de Rit Occidental (analogă cu Catolicismul de Rit Oriental, doar că invers). În primul mileniu al istoriei creștine, înainte de schisma dintre Răsărit și Apus, Apusul își folosea propriile liturghii, diferite de ritul bizantin, dar în întregime ortodoxe. Când oamenii vorbesc despre „liturghia ortodoxă”, adesea nu se referă la nimic altceva decât la liturghia bizantină. Dar nu ar trebui să vorbim ca și cum aceasta ar fi singura ortodoxă, căci vechile liturghii romane, galice, celtice și mozarabice, datând din epoca anterioară schismei, își au și ele locul în plenitudinea Ortodoxiei. Există parohii ortodoxe de rit occidental în Statele Unite, în cadrul Arhiepiscopiei Antiohiene (aproximativ 10.000 de membri) și în Franța, unde există un grup foarte activ cunoscut sub numele de Biserica Ortodoxă Catolică din Franța. Originile sale datează din 1937, când fostul preot romano-catolic Louis-Charles Vinner (1880–1937), hirotonit episcop în Biserica Catolică Liberală, a fost primit în Patriarhia Moscovei împreună cu susținătorii săi [57] . Printr-o decizie specială a locului tenens al tronului patriarhal, mitropolitul Serghie, li s-a permis să păstreze ritul occidental. Succesorul lui Vinner, părintele Evgraf Kovalevsky (1905–1970), hirotonit în 1964 ca Ioan, episcop de Saint-Denis, a introdus liturghia galică antică cu includerea unor elemente bizantine. Sub actualul său lider, episcopul Germain, mișcarea din Franța a rupt comuniunea cu toate bisericile ortodoxe, iar viitorul său este problematic. Din 1995, au existat mai multe parohii de rit occidental în Marea Britanie, sub jurisdicția Patriarhiei Antiohiei.

Ca o mică minoritate într-un mediu străin, ortodocșii din diaspora au trebuit întotdeauna să lupte din greu doar pentru a supraviețui. Dar cel puțin unii dintre ei înțeleg că au o sarcină mai mare decât simpla supraviețuire. Dacă cred cu adevărat că ortodoxia este adevărata credință catolică, atunci nu ar trebui să se izoleze de majoritatea neortodoxă din jurul lor, ci să considere că este datoria și

privilegiul lor să își împărtășească propria credință ortodoxă cu ceilalți. Cu siguranță nu este o coincidență faptul că Dumnezeu a permis ortodocșilor să se împrăștie în Occident în secolul al XX-lea. Această împrăștiere nu este un accident tragic, ci kairosul nostru: oportunitatea noastră. Dar dacă noi, ortodocșii, vrem să o folosim așa cum ar trebui, trebuie să înțelegem și să ascultăm: să înțelegem mai profund moștenirea noastră ortodoxă și să ascultăm cu mai multă umilință ceea ce spun contemporanii noștri occidentali, atât religioși, cât și seculari.

Nu doar în diaspora Ortodoxia suferă de o lipsă de comunicare reciprocă. Multă vreme, toate patriarhatele și bisericile autocefale au fost – adesea fără vina lor – prea izolate unele de altele. Uneori, singurul contact formal era schimbul regulat de scrisori între conducătorii bisericilor. Chiar și astăzi, această izolare persistă, dar dorința unei cooperări mai strânse este în creștere. Participarea ortodoxă la Consiliul Mondial al Bisericilor a jucat un rol în acest sens: la conferințele sale, delegații ortodocși s-au trezit adesea nepregătiți să vorbească cu o singură voce. De ce, întreabă ei, ar trebui noi, ortodocșii, să fim chemați laolaltă de Consiliul Mondial al Bisericilor? De ce nu ne întâlnim niciodată pentru a discuta problemele noastre comune? Nevoia urgentă de cooperare panortodoxă a fost resimțită în mod deosebit de mișcările de tineret. Organizația internațională de tineret SYNDESMOS, fondată în 1953, a depus o muncă importantă în această direcție.

În încercările de a stabili o cooperare, rolul principal este jucat, în mod firesc, de ierarhul superior al Bisericii Ortodoxe, Patriarhul Ecumenic. După Primul Război Mondial, Patriarhia Constantinopolului a pus la cale planuri de a convoca un „Mare Sinod” al întregii Biserici Ortodoxe; ca prim pas, s-a planificat convocarea unui „pro-sinod” care să elaboreze ordinea de zi pentru viitorul sinod. În 1930, o Comisie Interortodoxă pregătitoare s-a întrunit la Muntele Athos, dar pro-sinodul nu a devenit niciodată realitate, în principal din cauza obstrucționării din partea guvernului turc. În jurul anului 1950, Patriarhul Ecumenic Atenagora a revenit la ideea unui sinod și, după mai multe amânări, „Conferința Panortodoxă” a avut loc în cele din urmă la Rodos, în septembrie 1961. Au existat și alte Conferințe de la Rodos în 1963 și 1964; de atunci, conferințe și comisii interortodoxe regulate au avut loc și la Geneva. Principalele subiecte de pe ordinea de zi a „Marelui și Sfântului Sinod”, dacă acesta va avea loc, vor fi probabil problemele fragmentării diasporei ortodoxe, relațiile cu alte biserici creștine (ecumenismul) și aplicarea practică a învățăturii morale ortodoxe în lumea modernă.

Ortodoxia este adesea criticată pentru că nu reușește să fie o biserică misionară, iar aceste reproșuri au un sâmbure de adevăr. Dar dacă ne amintim de convertirea slavilor de către Chiril și Metodie, trebuie să recunoaștem că Bizanțul se poate mândri cu realizările misionare la fel ca și creștinismul celtic sau roman

din acea vreme. Firește, creștinii greci și arabi aflați sub stăpânirea turcă nu au avut ocazia să se angajeze în nicio activitate misionară, dar Biserica Rusă din secolul al XIX-lea a menținut o rețea largă de misiuni în rândul multor popoare necreștine din Imperiul Rus. Întregul program misionar a fost redus sub comunism, dar acum începe să se reînvie la o scară limitată.

Munca misionară a Bisericii Ruse înainte de 1917 s-a extins și dincolo de granițele Rusiei - nu doar în Alaska (despre care am discutat deja), ci și în China, Japonia și Coreea. Una dintre preocupările misionarilor ruși de pretutindeni era cea mai rapidă stabilire posibilă a clerului local. Întemeierea misiunii în China datează de la sfârșitul secolului al XVII-lea, dar munca misionară sistematică nu a început decât la sfârșitul secolului al XIX-lea. Aproximativ 400 de chinezi ortodocși au murit ca martiri în timpul Rebeliunii Boxerilor (1901). În 1957, când Biserica Ortodoxă Chineză a devenit autonomă, în țară existau 2 episcopi chinezi și aproximativ 20 de mii de credincioși, dar represiunile „Gărzii Roșii” din 1966 au împins ortodoxia chineză în clandestinitate. Astăzi, în unele locuri, preoți în vârstă încă slujesc liturghia, dar foarte puțini credincioși și niciun episcop nu a mai rămas.

Biserica Ortodoxă Japoneză a fost fondată de Sfântul Nicolae Kasatkin (1836–1912), unul dintre cei mai mari misionari ai timpurilor moderne din întreaga creștinismitate. În 1861, Nicolae a fost trimis la Hakodate ca preot al consulatului rus. Dar, încă de la început, a decis să se dedice predicării creștinismului printre japonezi, deși la acea vreme activitatea misionară era strict interzisă de legea japoneză. Nicolae a botezat primii convertiți în 1868, iar în 1875 au fost hirotoniși primii preoți japonezi. Până la moartea sa, în 1912, existau 266 de congregații în Japonia, cu 33.017 membri, 35 de preoți japonezi și 22 de diaconi. Creștinismul japonez a suferit unele pierderi între războaie, dar chiar și astăzi există 25.000 de credincioși, un episcop și aproximativ patruzeci de preoți în țară. Actualul șef al ortodocșilor japonezi, mitropolitul Feodosie (ales în 1972), a fost anterior budist. Atât el, cât și toți clericii sunt japonezi. Biserica Japoniei este autonomă și se află sub patronajul spiritual al bisericii-mamă, adică al bisericii ruse.

Misiunea coreeană, fondată de clerul rus în 1898, aproape că își încetase existența până la sfârșitul anilor 1950, dar a fost reînviată în ultimii cincisprezece ani sub conducerea arhimandritului grec Sotira (Trambas), care a fost hirotonit episcop în 1993. În prezent, în Coreea există cinci parohii, un seminar și o mănăstire. În anii 1980, sub auspiciile Patriarhiei Ecumenice, a început și activitatea misionară în Indonezia, Filipine, Hong Kong și Bengalul de Sud (India).

Pe lângă aceste misiuni ortodoxe din Asia, există și o Biserică Ortodoxă Africană activă în Kenya, Uganda și Tanzania. Ortodoxia africană a avut inițial un caracter

indigen: nu a fost înființată prin predicarea misionarilor din țări tradițional ortodoxe, ci ca urmare a unei mișcări spontane printre africani înșiși. Fondatorii Ortodoxiei Africane au fost doi ugandezi nativi, Robin Sebanja Mukasa Spartas (născut în 1899, hirotonit episcop în 1972, decedat în 1982) și prietenul său Obadiah Kabanda Basajakitalo. Crescuți în credința anglicană, ei s-au convertit la ortodoxie nu ca urmare a contactului personal cu creștinii ortodocși, ci ca urmare a lecturii și studiului. La început, poziția canonică a Bisericii Ugandeze a fost oarecum discutabilă, deoarece Robin și Obadiah au stabilit mai întâi relații cu organizația cu sediul în America, Biserica Ortodoxă Africană, care, deși se autointitula ortodoxă, nu avea nicio comuniune reală cu ortodoxia istorică autentică. În 1932, ambii ugandezi au fost hirotoniți de un anumit arhiepiscop Alexander din biserica respectivă. Până la sfârșitul acelui an, și-au dat seama de statutul dubios al Bisericii Ortodoxe Africane și au rupt toate relațiile cu aceasta, apropiindu-se de Patriarhia Alexandriană. Dar abia în 1946, când Robin a vizitat personal Alexandria, Patriarhul a recunoscut oficial comunitatea ortodoxă africană din Uganda și a luat-o sub protecția sa.

Robin și Obadiah și-au predicat cu fervoare noua credință fraților lor africani, iar mișcarea a prins rapid avânt. Un motiv pentru aceasta a fost că misiunea ortodoxă, deși condamna poligamia, era de fapt mai puțin severă decât misiunile europene față de cei care intraseră deja în căsătorii poligame. Factorii politici au jucat și ei un rol: înainte ca Kenya să obțină independența în 1959, ortodocșii kenyeni deveniseră strâns asociați cu mișcarea de eliberare africană Mai Mai. Unul dintre avantajele clare ale ortodoxiei în ochii africanilor era rădăcinile sale non-colonialiste. După independență, mulți foști adepți ai ortodoxiei au renunțat. Dar recent, ortodoxia africană s-a reorganizat și a început să crească din nou. Unii observatori estimează că există între 70.000 și 250.000 de ortodocși în Kenya și 30.000 în Uganda; dar surse ortodoxe grecești citează o cifră mult mai modestă, de aproximativ 40.000 de ortodocși nativi în toată Africa de Est. Continentul are în prezent propriul episcop în Kampala, Uganda, Theodore (Nankiamas), care a studiat la Universitatea din Atena. În 1992, existau nouăsprezece preoți africani în Uganda, șaizeci și unu în Kenya și șapte în Tanzania. Școala Teologică Ortodoxă din Nairobi, fondată în 1982, are aproximativ cincizeci de studenți.

Dezvoltarea spontană a ortodoxiei africane a avut un impact semnificativ asupra ortodoxiei grecești atât în Grecia, cât și în America de Nord, făcând-o mult mai conștientă de dimensiunea misionară a bisericii. Vizitele lui Robin Spartas în Grecia în 1959 și ale lui Theodore (Nankiamas) în Statele Unite în 1965 au avut o rezonanță largă. Multe parohii și grupuri de tineri s-au angajat să ofere sprijin financiar și prin rugăciune africanilor. Se poate argumenta că ortodoxia africană a oferit astfel mai mult ortodoxiei grecești decât a primit de la ea.

Fiecare comunitate creștină se confruntă astăzi cu probleme serioase, dar comunitatea ortodoxă poate mai mult decât altele. În ortodoxia contemporană nu este ușor să „recunoști victoria sub aparența înfrângerii, puterea lui Dumnezeu împlinită în slăbiciune, adevărata Biserică în realitatea sa istorică”. Dar dacă există o slăbiciune evidentă, există și semne evidente de viață. Acolo unde liderii bisericești au făcut compromisuri cu regimul comunist, ortodoxia a produs și nenumărați mărturisitori și martiri. În situația extrem de instabilă de după căderea comunismului, avem motive nu numai să ne îngrijorăm, ci și să sperăm foarte mult. Declinul monahismului ortodox a fost oprit decisiv pe Sfântul Munte, iar Athosul s-ar putea dovedi încă sursa unei renașteri monahale mai ample. Comorile spirituale ale Ortodoxiei, cum ar fi Filocalia sau Rugăciunea lui Iisus, nu numai că nu sunt uitate, dar sunt din ce în ce mai practicate și apreciate. Teologii ortodocși sunt puțini la număr, dar unii dintre ei, adesea influențați de contactele cu Occidentul, redescoperă elemente uitate, dar vitale, ale propriei moșteniri teologice. Naționalismul miop împiedică munca Bisericii, dar există încercări sporadice de cooperare. Misiunile sunt încă puține, dar Ortodoxia este din ce în ce mai conștientă de importanța lor. Noi, ortodocșii, realist și sincer, nu putem simți satisfacție sau triumf față de starea actuală a Bisericii noastre. Dar, în ciuda numeroaselor probleme și eșecuri umane, Ortodoxia poate privi spre viitor cu încredere și optimism măsurat.

PARTEA A DOUA. CREDINȚĂ ȘI ÎNCHINARE

SFÂNTA TRADIȚIE: IZVORUL CREDINȚEI ORTODOXE.

Articolul este citat din publicația Biserica Ortodoxă. Episcopul Kallistos (Ware) de Diokleia. Institutul Biblic și Teologic al Sfântului Apostol Andrei. Moscova, 2001. Pp. 203–215.

Păstrează ceea ce îți este devotat.

1 Timotei 6:20

Tradiția este viața Duhului Sfânt în Biserică.

Vladimir Lossky

Semnificația interioară a legendei

Pe plan extern, istoria ortodoxă este marcată de o serie de rupturi bruște: capturarea Ierusalimului, Alexandriei, Antiohiei de către musulmanii arabi, incendierea Kievului de către mongoli, două jefuiri ale Constantinopolului, Revoluția din Octombrie din Rusia. Însă aceste evenimente, care au transformat

aspectul exterior al lumii ortodoxe, nu au întrerupt niciodată continuitatea internă a Bisericii Ortodoxe. Primul lucru care izbește de obicei o persoană departe de Ortodoxie este spiritul său de vechime, aparenta sa imuabilitate. Ortodocșii încă botează prin triplă scufundare, ca în biserica primitivă; încă aduc prunci și aduc copii mici să primească Sfânta Împărtășanie; în timpul liturghiei, diaconul încă proclamă: „Ușile! Ușile!”, în amintirea vremurilor când intrarea în biserică era păzită cu grijă și doar membrii familiei creștine puteau fi prezenți la slujba în familie; Crezul este încă rostit fără nicio adăugire.

Acestea sunt doar câteva exemple ale spiritului care pătrunde în fiecare aspect al vieții ortodoxe. Când creștinii ortodocși sunt rugați astăzi, în cadrul forumurilor interbisericești, să definească pe scurt trăsăturile distinctive ale bisericii lor, aceștia indică adesea imuabilitatea acesteia, hotărârea de a rămâne fidelă trecutului, sentimentul de continuitate vie cu biserica din vremurile străvechi. La începutul secolului al XVIII-lea, patriarhii răsăriteni spuneau același lucru celor „nejurați” în termeni care amintesc de limbajul Sinoadelor Ecumenice:

Păstrăm învățătura Domnului în integritatea ei și ținem cu tărie de credința pe care El ne-a dat-o și o păzim de stricăciune și denigrare ca pe o comoară regală și o aducere aminte a unui mare har, fără să-i adăugăm și fără să-i scoatem nimic.

Această idee de succesiune vie este rezumată pentru ortodocși în cuvântul Tradiție. „Nu schimbăm granițele veșnice stabilite de părinți”, scrie Ioan Damaschinul, „ci păstrăm Tradiția așa cum am primit-o”.

Creștinii ortodocși vorbesc mereu despre tradiție. Dar ce înțeleg ei prin acest cuvânt? Tradiția, în limbajul cotidian, înseamnă opinii, credințe sau obiceiuri moștenite de descendenți de la strămoși. În acest sens, tradiția creștină este credința și practica care au fost adoptate de apostoli de la Iisus Hristos și, încă din timpurile apostolice, au fost transmise în biserică din generație în generație. Dar pentru creștinii ortodocși, tradiția înseamnă ceva mai concret și specific: cărțile Bibliei, Crezul, decretele Sinoadelor Ecumenice și scrierile Sfinților Părinți, canoanele, cărțile liturgice, sfintele icoane. Cu alte cuvinte, este întregul sistem de doctrină, administrație bisericească, cult, spiritualitate și artă dezvoltat de Ortodoxie de-a lungul secolelor. Creștinii de astăzi se consideră moștenitori și păzitori ai bogățiilor trecutului; își văd datoria de a transmite această moștenire generațiilor viitoare intactă și în siguranță.

Rețineți că Biblia face parte din tradiție. Uneori, tradiția este definită ca învățătura orală a lui Hristos, neconsemnată în scris de ucenicii Săi imediați. Nu numai autorii neortodocși, ci și mulți autori ortodocși au adoptat acest mod de a vorbi despre Scriptură și tradiție, tratându-le ca două lucruri diferite, două surse diferite

ale credinței creștine. Dar, în realitate, există o singură sursă, căci Scriptura există în cadrul tradiției. A le separa și a le contrasta înseamnă a le sărăci pe amândouă.

Deși își acceptă moștenirea din trecut, ortodocșii sunt în același timp conștienți că nu tot ce a fost moștenit din trecut are aceeași valoare. Printre diversele elemente ale tradiției, Biblia, Crezul și definițiile doctrinare ale Sinoadelor Ecumenice ocupă o poziție dominantă: ortodocșii le percep ca pe ceva absolut și neschimbat, care nu poate fi anulat sau revizuit. Restul tradiției nu are aceeași autoritate. Decretele Sinoadelor de la Iași sau Ierusalim sunt inferioare în acest sens Crezului de la Niceea, iar lucrările, să zicem, ale lui Atanasie sau Simeon Noul Teolog sunt inferioare Evangheliei după Ioan.

Nu tot ce s-a primit din trecut are aceeași valoare și nu totul este neapărat adevărat. După cum a remarcat unul dintre episcopi la Conciliul de la Cartagina din 257, „Domnul a spus: Eu sunt adevărul. El nu a spus: Eu sunt obiceiul.” [58] Există o diferență între tradiție și tradiții: multe tradiții moștenite din trecut sunt umane și accidentale. Sunt opinii pioase (sau nelegiuite), dar nu partea adevărată a tradiției, fundamentul mesajului creștin.

Acest lucru este de o importanță capitală pentru abordarea noastră față de trecut. În epoca bizantină și postbizantină, ortodocșii adoptau adesea o atitudine necritică față de trecut, iar acest lucru ducea la stagnare. Astăzi, o astfel de atitudine necritică nu mai este acceptabilă. Standardele educaționale mai ridicate, contactele mai active cu creștinii occidentali și atacurile secularismului și ateismului au forțat ortodoxia secolului al XX-lea să-și privească mai atent propria moștenire și să facă o distincție mai atentă între Tradiție și tradiție. Sarcina discernământului nu este niciodată ușoară. Este la fel de necesar să se evite erorile vechilor credincioși și ale „Bisericii Vii”: primii alunecă într-un conservatorism extrem care nu permite nici cea mai mică schimbare a tradiției, cei din urmă în compromisuri spirituale care subminează Tradiția. Dar, în ciuda unor handicapuri evidente, ortodocșii de astăzi sunt probabil într-o poziție mai bună pentru a face această distincție decât au fost predecesorii lor timp de multe secole. Adesea, contactele cu Occidentul îi ajută să înțeleagă mai clar ceea ce este esențial în propria lor moștenire.

Adevărata fidelitate ortodoxă față de trecut trebuie să fie întotdeauna o fidelitate creativă. Adevărata ortodoxie nu se poate mulțumi niciodată cu o „teologie a repetiției” sterilă care repetă formule fără a încerca măcar să înțeleagă ce se află în spatele lor. Fidelitatea față de tradiție, înțeleasă corect, nu este un proces mecanic, pasiv și automat de transmitere a unei înțelepciuni împrumutate din trecutul îndepărtat. Gânditorul ortodox trebuie să vadă tradiția din interior, trebuie să-i pătrundă spiritul interior, trebuie să-i experimenteze din nou sensul, în așa

fel încât această experiență să devină o descoperire plină de curaj și imaginație creativă. Pentru a trăi în cadrul tradiției, nu este suficient să accepți intelectual un sistem doctrinar: căci tradiția este mult mai mult decât un simplu set de propoziții abstracte. Este viață, o întâlnire personală cu Hristos în Duhul Sfânt. Tradiția nu este pur și simplu păstrată de biserică, ea trăiește în biserică, este viața Duhului Sfânt în biserică. Înțelegerea ortodoxă a tradiției nu este statică, ci dinamică: nu este o acceptare sterilă a trecutului, ci o descoperire vie a Duhului Sfânt în prezent. Fiind neschimbătoare pe plan intern (căci Dumnezeu nu se schimbă!), tradiția ia continuu noi forme exterioare care le completează pe cele vechi, fără a le distruge. Ortodocșii vorbesc adesea ca și cum perioada formulărilor doctrinare s-ar fi încheiat. Dar nu este așa! Poate că în zilele noastre se va convoca un nou Sinod Ecumenic, iar tradiția se va îmbogăți cu noi formule de credință.

Această idee a tradiției ca fiind ceva viu a fost bine exprimată de Georges Florovsky:

Tradiția este mărturia Duhului, revelația și predicarea continuă a Vestea Bunei prin Duh... Pentru a accepta și a înțelege Tradiția, trebuie să trăim în cadrul Bisericii, trebuie să fim conștienți de prezența plină de har a Domnului în ea... Tradiția nu este doar un principiu protector și defensiv, ci este mai presus de toate începutul creșterii și al renașterii... Tradiția este fidelitate constantă față de Duh și nu doar amintirea cuvintelor [59] .

Tradiția este mărturia Duhului: „Când va veni El, Duhul adevărului, vă va călăuzi în tot adevărul” (Ioan 16:13). Această promisiune divină stă la baza fidelității ortodoxe față de Tradiție.

Forme externe

Să luăm în considerare în ordine acele forme exterioare în care se exprimă tradiția.

1. BIBLIA

a) Biblia și Biserica. Biserica creștină este Biserica Scripturii: Ortodoxia crede acest lucru la fel de ferm (dacă nu chiar mai ferm) decât protestantismul. Biblia este cea mai înaltă expresie a revelației divine către rasa umană, iar creștinii vor fi întotdeauna „Oamenii Scripturii”. Dar dacă creștinii sunt Oamenii Scripturii, atunci Biblia este Scriptura poporului: nu poate fi considerată ceva care stă deasupra Bisericii, căci trăiește și este înțeleasă în cadrul Bisericii (de aceea Scriptura și Tradiția nu ar trebui separate).

Biblia își derivă în cele din urmă autoritatea din Biserică, căci Biserica a decis inițial care cărți erau Scriptură; și numai Biserica are dreptul de a interpreta Scriptura cu autoritate. Există multe pasaje în Biblie care sunt departe de a fi clare în sine și, dacă cititorul individual, chiar și unul sincer, ar îndrăzni să le interpreteze singur, ar fi în pericolul de a cădea în eroare. „Înțelegi tu ce citești?", l-a întrebat Filip pe famenul etiopian; iar famenul a răspuns: „Cum pot, dacă nu mă călăuzește cineva?" (Faptele Apostolilor 8:30 și următoarele). Când ortodocșii citesc Scriptura, ei acceptă învățătura Bisericii. Când un convertit este primit în Biserica Ortodoxă, el promite: „Primesc și înțeleg Sfintele Scripturi conform interpretării care a fost și este dată de Sfânta Biserică Ortodoxă Catolică a Răsăritului, mama noastră."

2) Textul Bibliei: Critica biblică. Biserica Ortodoxă împărtășește același Nou Testament ca și restul creștinătății. Folosește ca text autoritar al Vechiului Testament o traducere greacă veche cunoscută sub numele de Septuaginta. Atunci când aceasta diferă de originalul ebraic (ceea ce se întâmplă destul de des), ortodocșii consideră schimbările din Septuaginta ca fiind inspirate de Duhul Sfânt și le acceptă ca parte a revelației divine continue. Cel mai faimos caz este Isaia 7:14, unde textul ebraic spune: „O tânără va rămâne însărcinată și va naște un fiu", iar Septuaginta se traduce prin „Iată, o fecioară va rămâne însărcinată...". Noul Testament urmează textul Septuaginta (Matei 1:23).

Versiunea ebraică a Vechiului Testament este formată din 39 de cărți. Septuaginta conține încă 10 cărți, care nu se găsesc în Biblia ebraică, și care sunt cunoscute în Biserica Ortodoxă drept „deuterocanonice". Sinoadele de la Iași (1642) și Ierusalim (1672) le-au declarat „părți autentice ale Scripturii"; dar majoritatea teologilor ortodocși din zilele noastre, urmând opinia lui Atanasie și Ieronim, deși recunosc cărțile deuterocanonice ca părți ale Bibliei, le consideră a fi de un rang inferior restului Vechiului Testament.

Creștinismul adevărat nu are nimic de temut de cercetarea onestă. Deși Ortodoxia consideră Biserica interpretul autoritar al Scripturii, ea nu interzice studiile critice și istorice ale Bibliei, deși cercetătorii ortodocși nu au făcut încă prea multe progrese în acest domeniu.

c) Biblia în Slujbele Divine. Se crede uneori că Biblia ocupă un loc mai puțin important în Ortodoxie decât în creștinismul occidental. Însă Sfânta Scriptură este citită constant la slujbele ortodoxe: în timpul Utreniei și Vecerniei, întreaga Psaltire se citește săptămânal, iar în timpul Postului Mare de două ori pe săptămână; Vechiul Testament se citește în timpul Vecerniei în ajunul multor sărbători, iar în timpul Postului Mare, de asemenea, la Ceasul al Șasea și la Vecernie în zilele lucrătoare (dar, din păcate, lecturile din Vechiul Testament nu se săvârșesc în timpul Liturghiei). Citirea Evangheliei constituie punctul

culminant al Utreniei duminicilor și sărbătorilor; în timpul Liturghiei, se citesc pasaje din Epistole și Evanghelii stabilite pentru fiecare zi a anului, astfel încât la Euharistie se citește întregul Noul Testament (cu excepția Apocalipsei lui Ioan Teologul). „Acum slobozești pe robul Tău să plece” se citește în timpul Vecerniei; imnurile din Vechiul Testament, împreună cu Cântarea Fecioarei Maria (Magnificat) și Cântarea lui Zaharia (Benedictus), se cântă la Utrenie; Rugăciunea Domnească se cântă la fiecare slujbă. În afară de aceste pasaje speciale din Scriptură, întregul text al fiecărei slujbe este în limba Bibliei: s-a calculat că liturghia conține 98 de citate din Vechiul Testament și 114 din Noul Testament.

Ortodoxia consideră Biblia ca o icoană verbală a lui Hristos. Al VII-lea Sinod Ecumenic a decretat că sfintele icoane și Evangheliile trebuie venerate în mod egal. În fiecare biserică, Evangheliile ocupă un loc de cinste în altar; în timpul liturghiei, utreniei de duminică și sărbătorilor, sunt purtate în procesiune; credinciosul se prosternează în fața lor și le sărută. Acesta este respectul arătat cuvântului lui Dumnezeu în Biserica Ortodoxă.

2. ȘAPTE CONCILII ECUMENICE: SIMBOLUL CREDINȚEI

Definițiile doctrinare ale Sinodului Ecumenic sunt infailibile. Așadar, în ochii ortodocșilor, prevederile de credință aprobate de cele șapte Sinoade Ecumenice au, alături de Biblie, autoritate obligatorie și incontestabilă.

Cea mai importantă dintre toate definițiile conciliare este Crezul niceo-constantinopolitan, care se citește sau se cântă la fiecare Euharistie și zilnic la Oficiul de la miezul nopții și la Pavecerniță. Celelalte două simboluri adoptate în Occident, Crezul Apostolilor și Crezul Atanasian, nu au aceeași autoritate ca și Crezul niceo tocmai pentru că nu au fost proclamate de un Sinod Ecumenic. Ortodocșii venerează Crezul Apostolilor ca pe o veche declarație de credință și îi acceptă pe deplin învățătura, dar este doar un simbol baptismal occidental local, niciodată folosit în cultul patriarhatelor răsăritene. De asemenea, Crezul Atanasian nu este folosit în cultul ortodox, dar este uneori tipărit (fără Filioque) în Cartea Orelor.

3. CONSILIILE ULTERIOARE

Formularea doctrinei ortodoxe, așa cum am văzut, nu a încetat odată cu cel de-al VII-lea Sinod Ecumenic. Încă din anul 787, Biserica și-a exprimat opiniile în două moduri principale: 1) definițiile sinoadelor locale (adică sinoade care reunesc membri ai uneia sau mai multor patriarhii sau biserici autocefale, dar care nu pretind că reprezintă Biserica Catolică Ortodoxă în ansamblu) și 2) scrisorile sau definițiile de credință formulate de episcopi individuali. Deși definițiile doctrinare

ale sinoadelor generale sunt infailibile, eroarea se poate strecura întotdeauna în definițiile sinoadelor locale sau ale episcopilor individuali. Dar atunci când astfel de definiții sunt acceptate de întreaga Biserică, ele dobândesc autoritate ecumenică (adică autoritatea universală inerentă prevederilor doctrinare ale unui Sinod Ecumenic). Declarațiile doctrinare ale unui Sinod Ecumenic nu pot fi revizuite sau modificate: ele trebuie acceptate în întregime; dar Biserica a fost adesea selectivă în abordarea sa față de actele sinoadelor locale. De exemplu, în cazul sinoadelor din secolul al XVII-lea, prevederile lor doctrinare au fost parțial acceptate de întreaga Biserică Ortodoxă și parțial respinse sau clarificate.

Principalele afirmații ale învățăturii ortodoxe după 787 sunt următoarele:

1. Enciclica Sfântului Fotie (867).

2. Prima scrisoare a lui Mihail Cerularie către Petru al Antiohiei (1054).

3. Deciziile Sinoadelor de la Constantinopol din 1341 și 1351 în legătură cu disputa isihastă.

4. Enciclica Sfântului Marcu al Efesului (1440–1441).

5. Mărturisirea de credință a lui Ghenadie, Patriarhul Constantinopolului (1455–1456).

6. Răspunsurile lui Ieremia al II-lea către luterani (1573–1581).

7. Mărturisirea de credință a mitropolitului Kritopoulos (1625).

8. Mărturisirea ortodoxă a lui Petru Movilă în forma sa corectată (aprobată de Sinodul de la Iași, 1642).

9. Mărturisirea lui Dositei (aprobată de Conciliul de la Ierusalim).

10. Răspunsurile patriarhilor ortodocși către cei care nu au jurat credință (1718, 1723).

11. Răspunsul patriarhilor ortodocși către Papa Pius al IX-lea (1848).

12. Răspunsul Sinodului de la Constantinopol către Papa Leon al XIII-lea (1895).

13. Enciclicele Patriarhiei de Constantinopol pe tema unității creștinilor și a „mișcării ecumenice” (1920, 1952).

Aceste documente, în special 5–9, sunt uneori numite „cărțile simbolice” ale Bisericii Ortodoxe; însă mulți cercetători ortodocși consideră astăzi acest titlu înșelător și nu îl folosesc.

4. SFINȚII PĂRINȚI

Definițiile sinoadelor ar trebui studiate în contextul mai larg al scrierilor patristice. Însă, în raport cu Sfinții Părinți, ca și în raport cu sinoadele locale, judecata bisericii este selectivă: autorii individuali au căzut uneori în eroare sau s-au contrazis reciproc. Grâul patristicii trebuie separat de pleava sa. Un creștin ortodox nu trebuie doar să-i cunoască și să-i citeze pe părinți, ci să fie profund impregnat de spiritul patristic și să asimileze „modul de gândire” patristic. Trebuie să vedem în Sfinții Părinți nu relicve ale trecutului, ci martori vii și contemporani.

Biserica Ortodoxă nu a încercat niciodată să definească cu precizie statutul Părinților, cu atât mai puțin să-i clasifice în funcție de importanța lor. Dar are un respect pronunțat pentru autorii secolului al IV-lea, în special pentru cei pe care îi numește „cei trei sfinți părinți”: Vasile cel Mare, Grigore de Nazianz (cunoscut în ortodoxie sub numele de Grigore Teologul) și Ioan Gură de Aur. Din punct de vedere ortodox, „epoca părinților” nu s-a încheiat în secolul al V-lea: mulți scriitori ulteriori sunt, de asemenea, recunoscuți ca „părinți”: Maxim, Ioan Damaschin, Teodor Studitul, Simeon Noul Teolog, Grigore Palama, Marcu Efesul. În realitate, este periculos să vedem în „părinți” doar un cerc închis de autori care aparțin în întregime trecutului. Nu poate timpul nostru să producă un nou Vasile sau Atanasie? A afirma că nu pot exista alți Părinți înseamnă a afirma că Duhul Sfânt a abandonat Biserica.

5. LITURGIE

Biserica Ortodoxă nu este implicată atât de strâns în dezvoltarea definițiilor dogmatice formale precum Biserica Romano-Catolică. Însă ar fi o greșeală să concluzionăm că, dacă o anumită convingere de credință nu a fost niciodată proclamată în mod expres ca dogmă, ea nu face parte din tradiția ortodoxă, ci rămâne o opinie privată. Anumite poziții doctrinare, niciodată exprimate formal, sunt totuși acceptate de Biserică cu unanimitate necondiționată ca o convingere interioară infailibilă, la fel de obligatorie ca o formulă exprimată direct. „Avem unele lucruri din învățătura scrisă”, spune Sfântul Vasile, „iar altele le-am primit din Tradiția apostolică, transmisă nouă în sacrament; ambele au forță egală în ochii evlaviei” [60] .

Această tradiție interioară, „transmisă nouă în sacrament”, se păstrează în primul rând în slujba bisericească. Lex orandi lex credendi: credința noastră stă în rugăciunea noastră. Ortodoxia a dezvoltat puține definiții directe cu privire la

Euharistie și alte sacramente, la lumea viitoare, la Fecioara Maria și la sfinți: credința noastră în aceste chestiuni este exprimată în primul rând în rugăciunile și imnurile care fac parte din slujbă. Nu doar cuvintele slujbei aparțin tradiției: diversele gesturi și acțiuni - imersiunea în apă la botez, diferitele feluri de ungere cu untdelemn, semnul crucii etc. - toate au o semnificație specială, toate exprimă într-o formă simbolică sau dramatică adevărul credinței.

6. CANONURI

Pe lângă definițiile doctrinare, sinoadele ecumenice au stabilit canoane privind organizarea și disciplina bisericească; alte canoane au fost adoptate de sinoadele locale sau de episcopi individuali. Theodore Balsamon, Zonaras și alți scriitori bizantini au compilat colecții de canoane cu explicații și comentarii. Comentariul grecesc general acceptat, Pedalionul (în greacă: cârmă), publicat în 1800, este rodul muncii neobosite a Sfântului Nicodim din Sfântul Munte.

Dreptul canonic al Bisericii Ortodoxe a fost foarte puțin studiat în Occident și, prin urmare, autorii occidentali cad uneori în eroarea de a crede că Ortodoxia nu cunoaște norme de reglementare externe. Acest lucru nu este deloc adevărat. Există multe reguli în viața ortodoxă, adesea foarte stricte și severe. Cu toate acestea, trebuie recunoscut faptul că multe canoane sunt dificil sau imposibil de aplicat astăzi și au căzut de mult în desuetudine. Dacă va fi vreodată convocat un nou conciliu panortodox, una dintre principalele sale sarcini va fi revizuirea și clarificarea dreptului canonic.

Definițiile doctrinare ale sinoadelor au o autoritate absolută și neschimbătoare, pe care canoanele nu o pot revendica: la urma urmei, definițiile privesc adevăruri veșnice, în timp ce canoanele privesc viața pământească a bisericii, ale cărei condiții se schimbă constant și apar nenumărate situații speciale. Cu toate acestea, există o legătură esențială între canoane și dogmele bisericii: dreptul bisericesc nu este altceva decât o încercare de a aplica dogma la situații specifice care apar în viața de zi cu zi a fiecărui creștin. Astfel, canoanele fac parte din Sfânta Tradiție.

7. ICTOANE

Tradiția Bisericii se exprimă nu doar prin cuvinte, nu doar prin gesturi și acțiuni în timpul slujbei, ci și prin artă - în culorile și liniile sfintelor icoane. O icoană nu este doar o pictură pe un subiect religios, menită să trezească emoțiile corespunzătoare în privitor: este una dintre modalitățile prin care Dumnezeu se revelează oamenilor. Prin icoane, un creștin ortodox dobândește o viziune asupra lumii spirituale. Întrucât icoanele fac parte din tradiție, pictorii de icoane nu au dreptul să facă modificări sau inovații după bunul plac: la urma urmei,

opera lor este menită să reflecte nu propriile experiențe estetice, ci gândirea bisericii. Inspirația artistică nu este exclusă, ci este ghidată de reguli strict stabilite. Este important ca pictorul de icoane să fie un artist bun, dar este și mai important să fie un creștin sincer, care trăiește în spiritul tradiției și se pregătește pentru lucrarea sa prin spovedanie și sfânta împărtășanie.

Acestea sunt elementele de bază care alcătuiesc aspectul exterior al tradiției Bisericii Ortodoxe: Scriptura, sinoadele, Sfinții Părinți, liturghia, canoanele, icoanele. Nu pot fi separate sau puse în contrast unele cu altele, căci prin toate vorbește unul și același Duh Sfânt și, împreună, formează un singur întreg, a cărui parte trebuie înțeleasă în lumina tuturor celorlalte părți.

Se spune uneori că cauza fundamentală a schismei din Biserica Apuseană din secolul al XVI-lea a fost ruptura dintre teologie și misticism, dintre liturghie și devoțiunea personală, care apăruse la sfârșitul Evului Mediu. La rândul ei, Ortodoxia a încercat întotdeauna să evite o astfel de ruptură. Orice teologie cu adevărat ortodoxă este mistică: așa cum misticismul, atunci când este separat de teologie, devine subiectivism și erezie, tot așa teologia, atunci când este separată de misticism, degenerează într-o scolastică seacă, „academică” în sensul rău al cuvântului.

Teologie, mistică, spiritualitate, reguli morale, cultul, arta: aceste lucruri nu pot fi gândite separat. Doctrina nu poate fi înțeleasă în afara rugăciunii: așa cum spune Evagrie, un teolog este cel care știe să se roage; iar cel care se roagă în duh și adevăr este deja teolog. Dacă doctrina trebuie exprimată în rugăciune, ea trebuie trăită: teologia fără acțiune, după Sfântul Maxim, este teologie demonică. Crezul aparține numai celor care trăiesc după el. Credința și iubirea, teologia și viața sunt inseparabile. În liturghia bizantină, Crezul este precedat de cuvintele: „Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim pe Tatăl și pe Fiul și pe Sfântul Duh, Treimea consubstanțială și indivizibilă”. Aceste cuvinte reflectă cu acuratețe abordarea ortodoxă a Tradiției. Dacă nu ne iubim unii pe alții, nu putem mărturisi cu adevărat credința și nu putem intra în spiritul interior al Tradiției. Căci nu există altă cale de a-L cunoaște pe Dumnezeu decât să-L iubim.

DUMNEZEU ȘI OMENIREA.

Articolul este citat din publicația *Biserica Ortodoxă* . Episcopul Kallistos (Ware) de Diokleia. Institutul Biblic și Teologic al Sfântului Apostol Andrei. Moscova, 2001. Pp. 216–246.

În iubirea ta liberă

Dumnezeu s-a făcut om,

pentru ca omul să poată deveni zeu.

Sfântul Irineu (+ 202)

Programul nostru social, spunea gânditorul rus Fedorov, este dogma Sfintei Treimi. Ortodoxia crede cu tărie că dogma Sfintei Treimi nu face parte dintr-o „teologie înaltă" accesibilă doar unui teolog profesionist, ci ceva viu, practic semnificativ pentru fiecare creștin. Conform învățăturii biblice, personalitatea umană este creată după chipul lui Dumnezeu, iar Dumnezeu pentru creștini înseamnă Treimea. Astfel, numai în lumina dogmei Treimii putem înțelege cine suntem și care este planul divin pentru noi. Viața noastră privată, relațiile personale și toate planurile noastre de construire a unei societăți creștine depind de o înțelegere corectă a teologiei trinitare. „Între Treime și iad nu există altă alegere." După cum scrie un autor anglican, „Această dogmă rezumă noul mod de a gândi despre Dumnezeu în puterea la care pescarul a putut converti lumea greco-romană. Marchează o revoluție mântuitoare în gândirea umană."

Principalele elemente ale învățăturii ortodoxe despre Dumnezeu au fost deja enumerate în prima parte a cărții, așa că va fi suficient să le rezumăm pe scurt aici.

1) Transcendența absolută a lui Dumnezeu. „Niciun lucru din toate lucrurile create nu are și nu va avea vreodată cea mai mică participare sau apropiere de natura supremă." Ortodoxia păstrează această transcendență absolută a lui Dumnezeu subliniind „calea negării" sau teologia „apofatică". Teologia pozitivă sau „catafatică" - „calea afirmării" - trebuie întotdeauna echilibrată și corectată prin utilizarea unui limbaj negativ. Afirmațiile noastre pozitive despre Dumnezeu - că El este bun, înțelept, drept etc. - sunt adevărate în măsura în care se extinde sensul lor; cu toate acestea, ele sunt incapabile să descrie în mod adecvat natura interioară a zeității. Aceste afirmații pozitive, spune Ioan Damaschinul, dezvăluie „nu natura [lui Dumnezeu], ci lucrurile din jurul naturii". „Faptul că Dumnezeu există este evident, dar că El este în esența Sa, iar natura Sa se află absolut dincolo de înțelegerea și cunoașterea noastră."

2) Dumnezeul absolut transcendent nu este izolat de lumea pe care a creat-o. Dumnezeu este deasupra și dincolo de creația Sa; dar El este prezent și în creație. După cum spune o rugăciune ortodoxă obișnuită, Dumnezeu este „omniprezent și umple toate lucrurile". Cu alte cuvinte, ortodocșii disting între esența lui Dumnezeu și energiile Sale, păstrând atât transcendența divină, cât și imanența divină: esența lui Dumnezeu rămâne de neatins, dar energiile Sale ajung la noi. Energiile divine, care sunt Dumnezeu însuși, pătrund toată creația, iar noi experimentăm prezența lor ca har îndumnezeitor și lumină divină. Cu adevărat, Dumnezeul nostru este Dumnezeul ascuns; și El este, de asemenea,

Dumnezeul activ, Dumnezeul istoriei, care intervine direct în situațiile concrete ale vieții noastre.

3) Dumnezeu este personal și triunic. Dumnezeul activ nu este doar un Dumnezeu al energiilor, ci un Dumnezeu personal. Când ființele umane participă la energiile divine, ele nu se simt în puterea unei forțe vagi și fără nume, ci se simt față în față cu o personalitate. Și asta nu este tot: Dumnezeu nu este pur și simplu o persoană, limitată de propria sa ființă, ci o Treime de Persoane - Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt - fiecare dintre ele locuind în celelalte două prin puterea mișcării eterne a iubirii. Dumnezeu nu este pur și simplu o unitate, ci o uniune.

Celor crescuți în alte tradiții le este uneori greu să accepte angajamentul special al ortodocșilor față de teologia apofatică și distincția dintre esență și energii. Dar, în afară de aceste două puncte, ortodocșii sunt de acord în doctrina lor despre Dumnezeu cu marea majoritate a tuturor celor care se numesc creștini. Non-calcedonienii și luteranii, membrii Bisericii Răsăritului și romano-catolicii, calviniștii, anglicanii și ortodocșii se închină tuturor Unui Dumnezeu în trei Persoane și Îl mărturisesc pe Hristos, Fiul întrupat al lui Dumnezeu . [61]

Există, totuși, un punct în dogma Treimii în care Răsăritul și Apusul diferă decisiv: Filioque. Am văzut deja cât de important a jucat acest singur cuvânt în nefericita divizare a creștinătății. Dar are Filioque, dincolo de semnificația sa istorică, vreo semnificație teologică reală? Mulți oameni astăzi, fără a-i exclude pe ortodocși, consideră întreaga controversă ca fiind atât de tehnică și obscură încât sunt înclinați să o lase deoparte ca fiind complet lipsită de sens. Din punctul de vedere al ortodoxiei tradiționale, există o singură abordare posibilă a acestei întrebări: tehnică și obscură este cu siguranță, ca majoritatea întrebărilor de teologie trinitară, dar lipsită de sens în niciun fel. Întrucât dogma Treimii se află în centrul credinței creștine, cele mai mici diferențe în teologia trinitară se reflectă în fiecare aspect al vieții și gândirii creștine. Să încercăm, așadar, să aprofundăm unele dintre problemele legate de controversa Filioque.

O esență în trei Persoane. Dumnezeu este unul și Dumnezeu este treimic: Sfânta Treime este misterul unității în pluralitate și al pluralității în unitate. Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt „de o singură esență” (homoousios), dar fiecare diferă de celelalte două prin proprietăți personale. „Divinul este inseparabil în diviziunile sale” (Sfântul Grigore Teologul), căci Persoanele sunt „una, dar nu amestecate, distincte, dar nu divizate” (Ioan Damaschin), astfel încât „atât diferența, cât și unitatea sunt paradoxale” (Grigore Teologul).

Trăsătura distinctivă a primei Persoane a Treimii este paternitatea: Tatăl este nenăscut, are izvorul și începutul în Sine Însuși, și nu într-o altă persoană. A doua Persoană a Treimii este caracterizată prin filiație: deși Fiul este egal cu

Tatăl și coetern cu El, El nu este nenăscut și fără început, ci are un izvor și un început în Tatăl, din care S-a născut din veșnicie - „înainte de toți vecii”, așa cum spune Crezul. Trăsătura distinctivă a celei de-a treia Persoane a Treimii este purcederea: la fel ca Fiul, Duhul Sfânt are un izvor și un început în Tatăl; cu toate acestea, relația Sa cu Tatăl este diferită de cea a Fiului. Duhul Sfânt nu este născut din Tatăl, ci emană din El din veșnicie.

În acest moment, viziunea occidentală asupra Treimii intră în conflict cu cea orientală. Conform Bisericii Romano-Catolice - de exemplu, Sfântul Augustin de Hipona (360–430) sau Conciliul de la Florența (1438–39) - Duhul Sfânt purcede veșnic de la Tatăl și de la Fiul (Filioque). Această învățătură este cunoscută sub numele de doctrina „dublei procesiuni” a Duhului. Părinții greci au vorbit uneori despre faptul că Duhul purcede de la Tatăl prin Fiul (un mod de exprimare folosit în special de Grigore de Nyssa) sau că El purcede de la Tatăl și se odihnește pe Fiul; dar Orientul creștin a evitat aproape întotdeauna să spună că Duhul purcede de la Fiul.

Dar ce se înțelege prin termenul „purcede”? Până nu înțelegem acest lucru, nu înțelegem nimic. Biserica crede că Hristos a avut două nașteri: una veșnică, de la Tatăl, cealaltă la un moment dat, de la Fecioara Maria în zilele lui Irod, regele Iudeii, și ale împăratului roman August. În același fel, trebuie să facem distincția fermă între purcederea veșnică a Duhului Sfânt și trimiterea Sa temporară în lume: prima se referă la relațiile veșnice intra-divine, a doua la relațiile lui Dumnezeu cu creația. Așadar, atunci când Occidentul afirmă că Duhul purcede de la Tatăl și de la Fiul, iar Ortodoxia că El purcede numai de la Tatăl, în ambele cazuri nu este vorba despre acțiunea externă a Treimii în raport cu creația, ci despre anumite relații veșnice intra-divine - relații care existau înainte de crearea lumii. Însă Ortodoxia, deși diferă de Occident în ceea ce privește purcederea veșnică a Duhului de la Fiul, este de acord cu acesta că, în raport cu lumea, Duhul este trimis de Fiul și este cu adevărat „Duhul Fiului”.

Poziția ortodoxă se bazează pe Ioan 15:26, unde Hristos spune: „Când va veni Mângâietorul, pe care vi-L voi trimite de la Tatăl, Duhul adevărului, care purcede de la Tatăl, El va mărturisi despre Mine.” Hristos trimite Duhul, dar Duhul purcede de la Tatăl: aceasta este ceea ce ne învață Biblia și aceasta este ceea ce crede Ortodoxia. Dar faptul că Duhul purcede de la Fiul - aceasta nu este ceea ce ne învață Ortodoxia și aceasta nu este ceea ce spune Biblia.

Purcesiunea veșnică de la Tatăl și Fiul: aceasta este poziția Occidentului. Purcesiunea veșnică a Duhului numai de la Tatăl și o trimitere temporară de la Fiul: aceasta este poziția Sfântului Fotie în fața Occidentului. Însă autorii bizantini din secolele al XIII-lea și al XIV-lea - mai ales Grigore al Ciprului, Patriarhul Constantinopolului în 1283–89, și Grigore Palama - au mers mai departe decât

Sfântul Fotie în încercarea de a reduce prăpastia dintre Răsărit și Apus. Ei au vorbit nu doar despre o trimitere temporară, ci și despre o manifestare veșnică a Duhului Sfânt prin Fiul. Dacă Fotie a afirmat doar o relație temporară între Fiul și Duh, ei au acceptat o relație veșnică. Dar în cel mai important lucru, ambii Grigore au fost de acord cu Sfântul Fotie: Duhul este manifestat prin Fiul, dar nu purcede de la Fiul. Duhul își primește ființa veșnică și identitatea personală nu de la Fiul, ci numai de la Tatăl. Tatăl este singurul început, sursă și cauză a dumnezeirii.

Acestea sunt, în termeni generali, pozițiile adoptate de ambele părți. Să luăm în considerare acum obiecțiile ortodoxe la adresa doctrinei occidentale a dublei procesiuni. În ortodoxia modernă, există, de fapt, două abordări ale acestei probleme. „Șoimii”, care acceptă viziunea mai strictă asupra Filioque, îi urmează pe Fotie și Marcu din Efes, considerând doctrina dublei procesiuni o erezie care a produs o distorsiune fatală în doctrina occidentală a Treimii. Vladimir Lossky, cel mai important exponent al acestei viziuni în secolul al XX-lea, merge chiar mai departe și susține că distorsionarea doctrinei occidentale a Treimii a dus, de asemenea, la o distorsiune a doctrinei bisericii. Filioque, așa cum îl înțelege Lossky, este strâns legat de afirmațiile papale din Biserica Romano-Catolică. Dar printre teologii ortodocși moderni există și „porumbei” care apără o abordare mai tolerantă a problemei. Deși deplâng introducerea unilaterală a Filioque în crez în Occident, ei nu cred că doctrina latină a dublei procesiuni este în sine eretică. Este imprecisă în exprimarea sa și potențial înșelătoare, spun acești teologi, dar este susceptibilă interpretării ortodoxe. Prin urmare, poate fi acceptată ca un theologoumenon - o opinie teologică, deși nu o dogmă.

Conform concepției mai stricte a teologilor ortodocși, Filioque duce fie la diteism, fie la semi-sabellianism [62] . Dacă Fiul, în egală măsură cu Tatăl, este arche, principiul sau sursa Divinității, atunci (întrebă acești teologi mai stricți) există două principii independente, două surse diferite în Treime? Evident, viziunea latină nu poate fi aceasta: ar echivala cu a crede în doi zei, lucru pe care niciun creștin, fie occidental, fie oriental, nu l-ar putea suporta. Și într-adevăr, Conciliul de la Florența, urmându-l pe Augustin, susține cu cea mai mare grijă că Duhul purcede de la Tatăl și de la Fiul tanquam ab uno principiu - „ca dintr-un singur principiu”.

Totuși, din punctul de vedere al teologilor stricți, o astfel de încercare de a evita acuzația de diteism este vulnerabilă la obiecții serioase. Din tigaie în foc: încercând să se curețe de o erezie, Occidentul a căzut în alta - a evitat diteismul, dar a făcut distincția dintre Persoanele Tatălui și Fiului vagă și nedefinită. Teologia ortodoxă apără „monarhia” Tatălui în cadrul Treimii: numai Tatăl este arhe, sursa și începutul ființei intra-divine. Dar teologia occidentală atribuie această trăsătură distinctivă în mod egal Tatălui și Fiului, confundând cele două

Persoane într-una singură. Ce este aceasta dacă nu „urmașul sabelianismului, sau mai degrabă, un monstru semi-sabelian”, după cum spunea Sfântul Fotie?

Să analizăm mai atent această acuzație de semi-sabellianism. Pentru mulți ortodocși, dubla procesiune pare să perturbe echilibrul corect dintre cele trei Persoane care împărtășesc o Esență comună. Ce menține unitatea Treimii? Capadocienii (și mai târziu teologii ortodocși după ei) răspund că Dumnezeu este unul pentru că Tatăl este una. Celelalte două Persoane își trag originea din Tatăl și sunt definite în relație cu Tatăl. Fiind singura sursă a existenței intra-trinitare, Tatăl este originea sau temelia unității divinității în ansamblu. Dar Occidentul consideră sursa Duhului nu numai Tatăl, ci și Fiul, găsind astfel originea unității nu în persoana Tatălui, ci în esența comună a tuturor celor trei Persoane. Astfel (în sensul multor ortodocși), în teologia latină esența comună sau substanța a prevalat asupra celor trei persoane.

Conform teologilor stricți, aceasta a dus la depersonalizarea doctrinei latine despre divinitate. Dumnezeu este conceput nu atât în termeni personali specifici, cât ca o singură entitate în cadrul căreia se disting diverse relații. Acest mod de a gândi despre Dumnezeu a atins deplina sa dezvoltare la Toma de Aquino, care a mers până acolo încât a identificat direct Persoanele Treimii cu relațiile intra-trinitare: „Personae sunt ipsae relationes” („Persoanele sunt relațiile în sine”) [63] . Mulți gânditori ortodocși consideră aceasta o idee foarte slabă despre Persoane. Relațiile, spun ei, nu sunt Persoanele, ci caracteristicile personale ale Tatălui, Fiului și Sfântului Duh, iar „trăsăturile ipostatice nu sunt ipostasul, ci caracterizează (în sensul de a distinge) ipostasul” (Grigore Palama). Deși relațiile desemnează Persoanele, ele nu epuizează în niciun fel misterul fiecăreia dintre Ele.

Prin accentuarea esențelor în detrimentul persoanelor, teologia scolastică latină se apropie de transformarea lui Dumnezeu într-o idee abstractă. El devine o ființă distantă și impersonală - Dumnezeul filosofilor, nu Dumnezeul lui Avraam, Isaac și Iacov. Ortodoxia era mult mai puțin preocupată decât Occidentul latin de căutarea unor dovezi filozofice ale existenței lui Dumnezeu: ceea ce contează nu este că putem raționa despre Dumnezeu, ci că putem întâlni direct și viu un Dumnezeu concret și personal.

Acestea sunt câteva dintre motivele pentru care mulți ortodocși cred că Filioque este periculos și eretic. Doctrina Filioque confundă Persoanele și distruge echilibrul corect dintre unitatea și diversitatea intra-divină. Unitatea lui Dumnezeu este accentuată în detrimentul trinității Sale; Dumnezeu este considerat prea mult în termeni de esență abstractă și nu suficient în termeni de ființă personală specifică.

Dar asta nu e tot. Teologii stricți consideră că, ca urmare a Filioque-ului, Duhul Sfânt în gândirea occidentală este subordonat Fiului, dacă nu în teorie, cel puțin în practică. Occidentul acordă o atenție insuficientă lucrării Duhului în lume, în biserică, în viața de zi cu zi a fiecărui om.

Scriitorii ortodocși susțin, de asemenea, că aceste două consecințe ale Filioque - subordonarea Duhului Sfânt față de Fiul și accentul excesiv pus pe unitatea lui Dumnezeu - au contribuit la perversiunea doctrinei romano-catolice despre biserică. Deoarece rolul Duhului a fost diminuat în Occident, biserica a ajuns prea des să fie văzută ca o instituție a acestei lumi, guvernată în termeni de autoritate și jurisdicție pământească. Așa cum doctrina occidentală despre Dumnezeu a subliniat unitatea în detrimentul diversității, tot așa doctrina occidentală despre biserică a accentuat unitatea în detrimentul diversității, ceea ce a dus la o centralizare excesivă a bisericii și la un accent excesiv pus pe autoritatea papală.

Aceasta este, în general, punctul de vedere al „șoimilor” ortodocși. Există însă și „porumbei” ortodocși care au rezerve serioase cu privire la unele puncte ale acestei critici la adresa Filioque. În primul rând, abia în secolul nostru autorii ortodocși au văzut o legătură strânsă între doctrina dublei procesiuni și doctrina bisericii. Autorii anti-latini din perioada bizantină nu au văzut nicio legătură între cele două. Dar dacă Filioque și afirmațiile papale sunt într-adevăr atât de strâns legate, de ce nu au observat ortodocșii mai devreme?

În al doilea rând, este greșit să afirmăm în sens absolut că principiul unității divine are un caracter personal în Ortodoxie, dar nu și în Catolicism: Occidentul latin, la fel ca Orientul grec, susține doctrina „monarhiei” Tatălui. Când Augustin spune că Duhul purcede de la Tatăl și de la Fiul, el clarifică faptul că El purcede de la Fiul într-un mod diferit decât de la Tatăl. Există două feluri diferite de purcedere. De la Tatăl, Duhul purcede principaliter (în mod original și predominant), în timp ce de la Fiul purcede per donum Patris (prin darul Tatălui). Cu alte cuvinte, purcederea Duhului de la Fiul este ceea ce Tatăl însuși i-a încredințat Fiului. Așa cum de la Tatăl Fiul primește totul ca dar, tot așa de la Tatăl primește puterea de a „sufla” Duhul.

Astfel, pentru Augustin, ca și pentru capadocieni, Tatăl rămâne „izvorul divinității”, principiul său cel mai înalt și unicul în cadrul Treimii. Învățătura lui Augustin despre purcederea Duhului de la Tatăl și Fiul, dar cu condiția ca El să purcedă de la Fiul nu „originar”, ci „prin darul Tatălui”, nu diferă prea mult de învățătura lui Grigore de Nyssa despre purcederea Duhului de la Tatăl prin Fiul. Susținând doctrina augustiniană a dublei purcesionii, Conciliul de la Florența a subliniat în mod explicit că Duhul purcede de la Fiul prin darul Tatălui. Așadar,

contrastul dintre Ortodoxie și Catolicism în ceea ce privește „monarhia” Tatălui nu este atât de puternic pe cât pare la prima vedere.

În al treilea rând, nu este o exagerare să acuzi Occidentul că depersonalizează Treimea, accentuând unitatea esenței în detrimentul diversității persoanelor. Desigur, sub influența scolasticii degenerate de la sfârșitul Evului Mediu și din secolele imediat anterioare celui nostru, unii teologi occidentali tratează Treimea într-un mod abstract și schematic. Este, de asemenea, adevărat că în perioada patriotică timpurie, tendința generală a Occidentului latin era de a porni de la unitatea esenței divine și de acolo la treimea persoanelor, în timp ce în Orientul grec a predominat tendința opusă: de a avansa de la treimea persoanelor la unitatea esenței. Dar la acest nivel vorbim doar despre tendințe generale și nicidecum despre contradicții ireconciliabile sau erezii specifice. În exprimarea sa extremă, poziția occidentală duce la modalism și sabelianism, iar cea orientală la triteism sau triteism. Însă marii gânditori reprezentativi atât ai Occidentului, cât și ai Orientului nu și-au împins poziția la astfel de extreme. Este greșit să spunem că Augustin neglijează caracterul personal al Treimii, chiar dacă ezită să aplice termenul de persoană lui Dumnezeu. Și în Occidentul medieval au existat cu siguranță teologi precum Richard de Saint Victor (d. 1173) care au apărat o doctrină trinitară „socială” exprimată în termeni de iubire personală reciprocă.

Din toate aceste motive, există astăzi o școală de teologi ortodocși care cred că divergența dintre Est și Vest în ceea ce privește Filioque, deși semnificativă, nu este atât de fundamentală pe cât au susținut Lossky și adepții săi. Înțelegerea romano-catolică a Persoanei și acțiunii Duhului Sfânt, conchid teologii acestui al doilea grup, nu este în esență diferită de înțelegerea susținută de Estul creștin. Așadar, este de sperat că în dialogul actual dintre ortodocși și catolici se va putea ajunge la o înțelegere autentică cu privire la această problemă sensibilă [64] .

Personalitatea umană:

creația, chemarea și căderea noastră

„Ne-ai creat pentru Tine și inimile noastre nu cunosc odihnă până nu se odihnesc în Tine” (Fericitul Augustin). Omul a fost creat pentru comuniunea cu Dumnezeu: aceasta este prima și principala afirmație a doctrinei creștine despre persoana umană. Dar oamenii, creați pentru comuniunea cu Dumnezeu, L-au respins de fiecare dată: și acesta este al doilea fapt luat în considerare de orice antropologie creștină. Oamenii au fost creați pentru comuniunea cu Dumnezeu: în limbajul Bisericii se spune că Dumnezeu l-a creat pe Adam după chipul și asemănarea Sa și l-a așezat în paradis [65] . Oamenii au respins această comuniune de

fiecare dată: în limbajul Bisericii, Adam a păcătuit, iar căderea sa - „păcatul originar” - a afectat întreaga omenire.

Crearea Persoanei Umane. „Și Dumnezeu a zis: «Să facem om după chipul și asemănarea Noastră»” (Geneza 1:26). Dumnezeu vorbește la plural: „să facem”. Crearea persoanei umane, așa cum au subliniat neobosit Părinții Greci, a fost opera tuturor celor trei Persoane ale Treimii și, prin urmare, chipul și asemănarea lui Dumnezeu trebuie întotdeauna gândite după chipul și asemănarea treimică. Vom vedea că acesta este un punct vital.

Chip și asemănare. Conform majorității Părinților greci, termenii chip și asemănare nu înseamnă exact același lucru. „Expresia după chip”, remarcă Ioan Damaschinul, „indică raționalitate și libertate, în timp ce exprimarea după asemănare indică asimilarea cu Dumnezeu prin virtute.” [66] Chipul, sau, pentru a folosi termenul grecesc, icoana lui Dumnezeu, semnifică voința noastră umană, rațiunea, simțul responsabilității morale, pe scurt, față de creaturile animale și face din fiecare dintre noi o persoană. Dar chipul nu înseamnă doar asta. Înseamnă că suntem „urmașii Lui (ai lui Dumnezeu)” (Faptele Apostolilor 17:28). Urmașii Lui: aceasta înseamnă că între El și noi există un punct de contact, de asemănare. Prăpastia dintre creatură și Creator nu este de netrecut, căci noi, fiind chipul lui Dumnezeu, suntem capabili să-L cunoaștem pe Dumnezeu și să intrăm în comuniune cu El. Dacă folosim în mod corespunzător această capacitate de comuniune cu Dumnezeu, atunci vom putea deveni „asemănători” Lui, să dobândim asemănarea divină – după cuvintele lui Ioan Damaschinul, „să devenim asemenea lui Dumnezeu prin virtute”. A dobândi asemănare înseamnă a deveni un „al doilea dumnezeu”, un „dumnezeu prin har”. „Am zis: «Voi sunteți dumnezei și toți sunteți fii ai Celui Preaînalt»” (Psalmul 82:6; cf. Ioan 10:34 și următoarele).

Chipul semnifică capacitățile cu care Dumnezeu ne înzestrează pe fiecare dintre noi din primul moment al existenței noastre. Nu posedăm asemănarea de la bun început; ea este scopul aspirațiilor noastre, ceva ce se dobândește doar treptat. Indiferent cât de păcătoși suntem, nu pierdem niciodată chipul lui Dumnezeu, ci asemănarea depinde de alegerea noastră morală, de „virtutea” noastră și este distrusă de păcat.

Astfel, la creație, oamenii erau perfecți, nu atât într-un sens real, cât într-un sens potențial. Fiind înzestrați cu chipul lui Dumnezeu, ei erau chemați să atingă asemănarea prin propriile eforturi (nu fără ajutorul harului divin, desigur). Starea inițială a lui Adam a fost una de inocență și simplitate. „Era un copil, neposedând încă o pricepere perfectă”, a scris Irineu. „Era necesar ca el să crească și să ajungă la perfecțiune.” Dumnezeu îl pusese pe Adam pe calea cea dreaptă, dar mai avea un drum lung de parcurs pentru a atinge scopul final.

Această imagine a lui Adam înainte de Cădere diferă oarecum de cea oferită de Augustin, care a devenit între timp general acceptată în Occident. Potrivit lui Augustin, oamenii din Paradis au fost inițial înzestrați cu toată înțelepciunea și cunoașterea posibile, perfecțiunea lor fiind reală și deloc potențială. Concepția dinamică a lui Irineu se potrivește cu siguranță mai bine cu teoriile moderne ale evoluției decât concepția mai statică a lui Augustin; dar ambii vorbesc ca teologi și nu ca oameni de știință, astfel încât în niciun caz opiniile lor nu pot fi corelate cu vreo ipoteză științifică anume.

Occidentul a asociat adesea chipul lui Dumnezeu cu sufletul sau intelectul uman. Mulți ortodocși împărtășesc această opinie, dar alții cred că, dacă personalitatea umană este un întreg unitar, atunci chipul lui Dumnezeu este imprimat ființei umane ca întreg: atât în suflet, cât și în trup. „Când Dumnezeu a spus că îl va crea pe om după chipul Său”, scrie Mihail Acominatus (Choniates, + cca. 1222), „cuvântul «om» nu înseamnă sufletul în sine, nici trupul în sine, ci ambele împreună.” După cum notează Grigore Palamas, prezența unui corp îl face pe om nu inferior, ci superior îngerilor. Într-adevăr, îngerii sunt spirite „pure”, în timp ce oamenii sunt ființe „amestecate”, o combinație de minte și materie. Dar aceasta înseamnă că natura noastră umană este mai complexă decât cea a îngerilor și este înzestrată cu posibilități mai bogate. Personalitatea umană este un microcosmos, o punte și un loc de întâlnire pentru toată creația lui Dumnezeu.

Gândirea religioasă ortodoxă subliniază în orice mod imaginea lui Dumnezeu în persoana umană. Fiecare dintre noi este o „teologie vie”; pentru că suntem icoane ale lui Dumnezeu, îl putem întâlni pe Dumnezeu privind în adâncul inimilor noastre, „întorcându-ne în noi înșine”: „Împărăția lui Dumnezeu este în voi” (Luca 17, 21). „Cunoaște-te pe tine însuți”, spunea Sfântul Anton Egipteanul. „Cine se cunoaște pe sine însuși Îl cunoaște pe Dumnezeu.” „Dacă ești curat”, spune Sfântul Isaac Sirul (sfârșitul secolului al VII-lea), „atunci raiul este în tine; atunci vei vedea îngeri și pe Domnul îngerilor în tine însuți.” Și se spune despre Sfântul Pahomie: „În curăția inimii sale, l-a văzut pe Dumnezeul nevăzut, ca într-o oglindă.”

Întrucât personalitatea umană este o icoană a lui Dumnezeu, fiecare persoană, chiar și cea mai păcătoasă, este infinit de prețioasă în ochii lui Dumnezeu. „Când vezi un frate sau o soră, îl vezi pe Dumnezeu”, spunea Clement din Alexandria. Iar Evagrie învață: „După Dumnezeu, trebuie să cinstim fiecare persoană ca Dumnezeu Însuși.” Acest respect pentru fiecare ființă umană capătă o expresie vizibilă în slujba ortodoxă, în timpul căreia preotul călătorește nu numai icoanele, ci și pe cele prezente în biserică, glorificând chipul lui Dumnezeu în fiecare dintre ele. „Cea mai bună icoană a lui Dumnezeu este omul.”

Har și liber arbitru. După cum am văzut, faptul că omul este chipul lui Dumnezeu înseamnă, printre altele, că avem liber arbitru. Dumnezeu vrea fii și fiice, nu sclavi. Biserica Ortodoxă respinge orice doctrină a harului care încalcă libertatea umană. Pentru a descrie relația dintre harul divin și libertatea umană, Ortodoxia folosește termenul „cooperare” sau „sinergie” (sunergeia); așa cum spune Pavel, „suntem împreună lucrători (sunergoi)” (1 Corinteni 3:9). Dacă vrem să atingem deplina comuniune cu Dumnezeu, trebuie nu doar să ne bazăm pe ajutorul lui Dumnezeu, ci să ne și facem partea. Noi, oamenii, trebuie să contribuim în mod egal cu Dumnezeu la cauza comună, deși ceea ce face Dumnezeu este incomensurabil mai important decât ceea ce facem noi. „Comuniunea oamenilor cu Hristos și unirea noastră cu Dumnezeu necesită cooperarea a două forțe inegale, dar la fel de necesare: harul divin și voința umană.” Cel mai înalt exemplu de sinergie este Maica Domnului.

În Occident, de la Augustin și de la controversa pelagiană, chestiunea harului și a liberului arbitru a fost discutată în termeni oarecum diferiți, iar mulți dintre cei care au fost crescuți în tradiția augustiniană - în special calviniștii - sunt suspicioși față de ideea ortodoxă de „sinergie”. Nu înseamnă oare că atribuim prea mult voinței umane și prea puțin lui Dumnezeu? Dar, de fapt, învățătura ortodoxă este foarte simplă și directă: „Iată, Eu stau la ușă și bat: dacă aude cineva glasul Meu și deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el, și el cu Mine” (Apocalipsa 3:20). Dumnezeu bate, dar El așteaptă să deschidem ușa: El nu o forțează. Harul lui Dumnezeu invită pe toți, dar nu obligă pe nimeni. După cum spune Ioan Gură de Aur, „Dumnezeu nu aduce niciodată pe nimeni la Sine prin constrângere sau violență. El vrea ca toți să fie mântuiți, dar El nu obligă pe nimeni.” „Treaba lui Dumnezeu este să ofere harul Său”, spunea Sfântul Chiril al Ierusalimului (+ 386), „treaba omului este să accepte și să păstreze acest har”. Dar nu trebuie să credem că omul, după ce a acceptat și a păstrat harul divin, a primit o răsplată pentru „meritele” sale. Darurile lui Dumnezeu sunt întotdeauna daruri gratuite, iar noi, oamenii, nu avem dreptul să cerem nimic de la Creatorul nostru. Totuși, deși nu putem „câștiga” mântuirea, suntem totuși obligați să lucrăm pentru ea, căci „credința, dacă n-are fapte, este moartă” (Iacov 2:17).

Căderea: Păcatul originar. Dumnezeu i-a dat lui Adam liber arbitru, capacitatea de a alege între bine și rău, astfel încât Adam depindea să accepte sau să respingă chemarea sa. El a ales să respingă. În loc să urmeze calea pe care Dumnezeu i-o pregătise, s-a întors, refuzând să asculte de Dumnezeu. Căderea lui Adam constă în primul rând în neascultarea față de voința lui Dumnezeu: și-a opus propria voință și astfel, prin propria sa alegere, s-a separat de Dumnezeu. Drept urmare, o nouă formă de viață a apărut pe pământ: viața în boală și moarte. Dar, îndepărtându-se de Dumnezeu, care este nemurirea și viața, oamenii s-au aruncat într-o stare nefirească, iar această stare nefirească a dus la inevitabila dezintegrare a ființei lor și, în cele din urmă, la moartea fizică.

Consecințele neascultării lui Adam se extind la toți descendenții săi. Suntem cu toții mădulare unii altora, așa cum Sfântul Pavel nu se satură niciodată să ne amintească, și dacă un mădular suferă, întregul corp suferă. În virtutea acestei unități misterioase, nu numai Adam, ci toată omenirea a devenit supusă morții. Dezintegrarea cauzată de Cădere nu a afectat doar existența fizică a oamenilor: fiind separați de Dumnezeu, Adam și urmașii săi au căzut sub puterea păcatului și a diavolului. Fiecare om nou-născut vine într-o lume în care păcatul a predominat peste tot, o lume în care răul este ușor de făcut, iar binele este dificil. Voința noastră este slabă și fragilă sub influența a ceea ce grecii numesc „dorințe”, iar latinii „concupiscentia”. Cu toții suntem sub puterea acestor consecințe spirituale ale păcatului originar.

Până în acest punct există un acord strâns între Ortodoxie, Romano-Catolicism și Protestantism clasic, dar apoi Estul și Vestul se deosebesc. Deși are o viziune mai puțin exaltată asupra stării omului înainte de Cădere, Ortodoxia vede și consecințele păcatului originar într-o lumină mai puțin sumbră decât Occidentul. Adam nu a căzut dintr-o stare de cunoaștere și perfecțiune sporite, ci dintr-o stare de simplitate nedezvoltată, așa că nu ar trebui să-l judecăm prea aspru pentru eroarea sa. Ca urmare a Căderii, mintea omului a devenit atât de întunecată și voința sa atât de slăbită încât nu mai putea spera să atingă asemănarea cu Dumnezeu. Cu toate acestea, ortodocșii nu cred că omenirea a fost lipsită complet de harul divin, ci că, după Cădere, harul lucrează în el din exterior, mai degrabă decât din interior. Ortodocșii nu susțin, așa cum a făcut Calvin, că după păcatul originar oamenii sunt total corupți și incapabili de dorințe bune. Ei nu pot fi de acord cu Augustin când scrie că oamenii se află într-o stare de „nevoie urgentă” de a păcătui, că „natura umană este copleșită de păcatul în care a căzut, pierzându-și astfel libertatea”. Chipul lui Dumnezeu este distorsionat de păcat, dar nu distrus. Așa cum spun cuvintele unui imn cântat la o slujbă funerară ortodoxă, „Sunt chipul slavei Tale inefabile, chiar dacă port rănile păcatului”. Și atâta timp cât rămânem chipul lui Dumnezeu, ne păstrăm liberul arbitru, chiar dacă păcatul îi limitează sfera de aplicare. Chiar și după Cădere, Dumnezeu „nu le-a luat oamenilor capacitatea de a voi - de a voi să asculte sau să nu-L asculte”. Fideli ideii de sinergie, Ortodoxia respinge orice interpretare a Căderii care nu lasă loc libertății umane.

Majoritatea teologilor ortodocși resping ideea de „vinovăție originară” avansată de Augustin și încă acceptată (deși într-o formă diluată) de Biserica Romano-Catolică. Ființele umane (învață Biserica Ortodoxă) moștenesc automat corupția și mortalitatea lui Adam, dar nu și vinovăția sa: ele sunt vinovate doar de alegerea liberă de a-l imita pe Adam. Mulți creștini occidentali cred că orice ar face omul în starea sa decăzută și nemântuită, faptele sale nu pot fi plăcute lui Dumnezeu, deoarece sunt pătate de vinovăția originară. „Faptele făcute înainte de Îndreptățire”, spune al treisprezecelea articol din cele treizeci și nouă de

articole ale Bisericii Anglicane, „...nu sunt plăcute lui Dumnezeu... ci sunt de natură păcătoasă”. Ortodocșii nu puteau spune acest lucru cu certitudine. Și ortodocșii nu au crezut niciodată (așa cum au crezut Augustin și mulți din Occident) că pruncii nebotezați, fiind pătați de vinovăția originară, erau condamnați de un Dumnezeu drept la focul iadului veșnic [67] . Viziunea ortodoxă asupra umanității decăzute este mult mai puțin sumbră decât cea augustiniană sau calvinistă.

Însă, deși ortodocșii cred că, chiar și după Cădere, oamenii își păstrează liberul arbitru și sunt încă capabili de fapte bune, ei sunt de acord cu Occidentul că păcatul a ridicat o barieră între umanitate și Dumnezeu pe care oamenii nu au putut-o dărâma prin propriile eforturi. Păcatul a închis ușa către unirea cu Dumnezeu. Dar, din moment ce nu am putut veni la Dumnezeu, Dumnezeu a venit la noi.

Isus Hristos

Întruparea este un act de filantropie divină - dragostea și bunătatea lui Dumnezeu față de omenire. Unii teologi orientali, privind Întruparea din această perspectivă, susțin că, chiar dacă oamenii nu ar fi păcătuit, Dumnezeu, în dragostea Sa pentru omenire, ar fi devenit om oricum: Întruparea ar trebui considerată parte a planului etern al lui Dumnezeu și nu doar un răspuns la Cădere. Aceasta a fost părerea lui Maxim Mărturisitorul, Isaac Sirul și aceasta a fost, de asemenea, părerea unor teologi occidentali, în special a lui Duns Scotus (1265–1308).

Însă, din moment ce rasa umană decăzuse, întruparea a fost un act nu numai de iubire, ci și de mântuire. Prin unirea în persoana sa a naturii umane și divine, Iisus Hristos ne-a deschis din nou accesul la unirea cu Dumnezeu. Hristos a revelat în sine ce înseamnă să fii cu adevărat „ca Dumnezeu” și, prin jertfa sa răscumpărătoare și triumfătoare, ne-a făcut din nou disponibilă această asemănare. Hristos, acest al doilea Adam, a venit pe pământ și a anulat consecințele neascultării primului Adam.

Elementele de bază ale învățăturii ortodoxe despre Hristos au fost deja schițate în Capitolul 2: Dumnezeu adevărat și Om adevărat, o Persoană în două naturi, inseparabile și necontopite: o Persoană, dar înzestrată cu două voințe și două energii.

Dumnezeu adevărat și Om adevărat; așa cum spune Episcopul Teofan Pușcăriașul, „sub vălul trupului lui Hristos, creștinii văd Dumnezeul Treimic”. Aceste cuvinte ne aduc față în față cu probabil cea mai izbitoare trăsătură a viziunii ortodoxe asupra lui Hristos întrupat: sentimentul copleșitor al gloriei Sale

divine. Au existat două momente în viața lui Hristos când această glorie divină s-a manifestat cel mai clar: Schimbarea la Față de pe Muntele Tabor, când lumina necreată a dumnezeirii Sale a strălucit prin vălul trupului, și Învierea, când mormântul a fost deschis de viața divină și Hristos a înviat triumfător din morți. Aceste două momente ocupă un loc foarte special în cultul ortodox și în spiritualitatea ortodoxă. În calendarul bizantin, Schimbarea la Față este numărată printre cele douăsprezece mari sărbători și este mult mai semnificativă decât în Occident. Am observat, de asemenea, că lumina necreată de pe Tabor ocupă un loc central în învățătura ortodoxă despre rugăciunea mistică. Cât despre înviere, spiritul ei pătrunde întreaga viață a Bisericii Ortodoxe:

Prin toate vicisitudinile istoriei, Biserica Greacă a reușit să ducă mai departe adevăratul spirit al primelor secole ale creștinismului. Liturghia sa conține încă acel element de bucurie pură în învierea Domnului, pe care îl găsim la atâția autori creștini timpurii.

Tema învierii lui Hristos reunește toate conceptele și realitățile teologice ale creștinismului răsăritean și le unește într-un întreg armonios.

Ar fi o greșeală, însă, să credem că Ortodoxia este doar un cult al gloriei divine a lui Hristos, al schimbării la față și al învierii Sale. Oricât de mult ar venera ortodocșii slava divină a Domnului, ei nu neglijează natura Sa umană. Luați, de exemplu, dragostea lor pentru Țara Sfântă: nimic nu se poate compara cu venerația vie a ortodocșilor devotați pentru acele locuri unde Hristosul întrupat a trăit ca om, unde a mâncat și a băut, unde a gândit, a suferit și a murit. În același fel, sentimentul de bucurie la înviere nu umbrește importanța crucii în ochii ortodocșilor. Imaginile răstignirii ocupă un loc nu mai puțin important printre ortodocși decât printre creștinii neortodocși, iar venerația crucii în cultul bizantin este chiar mai dezvoltată decât în latină.

Prin urmare, credința populară conform căreia Orientul este concentrat pe venerarea lui Hristos înviat, iar Occidentul pe venerarea lui Hristos răstignit, trebuie respinsă ca fiind eronată. Dacă ar fi să facem comparații, ar fi mai corect să spunem că Orientul și Occidentul gândesc oarecum diferit despre răstignire. Atitudinea ortodoxă față de răstignire este cel mai evidentă în imnul cântat în Vinerea Mare:

El, îmbrăcat în lumină, ca un văl,

A stat gol în instanță.

A primit palme

Din mâinile create de El.

Gloata țintuit pe cruce

Domnii gloriei.

În Vinerea Mare, Biserica Ortodoxă nu se gândește atât de mult la suferința umană a lui Hristos ca atare, cât la contrastul dintre umilința Sa exterioară și slava Sa interioară. Credinciosul ortodox nu vede natura umană suferindă a lui Hristos, ci pe Dumnezeul suferind:

Acum atârnă de un copac

Cel ce a suspendat pământul în mijlocul apelor.

O coroană de spini Îl încoronează,

Regele îngerilor.

L-au îmbrăcat în purpura profanării,

Cel ce îmbracă cerurile cu nori.

În spatele vălului trupului însângerat și profanat al lui Hristos, ortodocșii văd Dumnezeul Treimic. Chiar și Golgota este o teofanie, chiar și în Vinerea Mare se aude în biserică nota bucuriei pascale:

Ne închinăm Patimilor Tale, Hristoase:

Arată-ne Învierea Ta glorioasă!

Măresc Patima Ta,

Laud îngroparea și învierea Ta,

Exclamând: Doamne, slavă Ție!

Răstignirea este inseparabilă de înviere, căci sunt un singur act. Drumul crucii este întotdeauna văzut în lumina mormântului gol, crucea este un simbol al victoriei. Când ortodocșii se gândesc la Hristos cel răstignit, nu se gândesc doar la suferința și abandonarea Lui. Îl gândesc ca pe Hristos biruitorul, Hristos regele, domnind din Cruce:

Domnul a venit în lume și a trăit printre oameni ca să distrugă puterea diavolului și să elibereze oamenii. Pe Cruce El triumfă asupra forțelor care I se împotrivesc, când soarele s-a întunecat și pământul s-a cutremurat, când mormintele s-au deschis și trupurile sfinților s-au ridicat. Călcând în picioare moartea prin moarte, El a nimicit pe cel ce avea puterea morții.

Hristos este Regele nostru victorios nu în ciuda răstignirii, ci datorită ei: „Îl numesc Rege, pentru că Îl văd răstignit" (Ioan Gură de Aur).

Din această perspectivă, creștinii ortodocși privesc moartea lui Hristos pe cruce. Există multe puncte de contact între această abordare a răstignirii și cea a Occidentului medieval și post-medieval; cu toate acestea, există lucruri în abordarea occidentală care îi deranjează pe ortodocși. Creștinii occidentali par să aibă tendința de a gândi la răstignire în mod izolat, separând-o prea brusc de înviere. Drept urmare, viziunea lui Hristos ca Dumnezeu suferind este în practică înlocuită de imaginea umanității suferinde a lui Hristos: atunci când creștinul occidental reflectă asupra crucii, el sau ea este prea adesea mișcat să simpatizeze emoțional cu omul suferind, mai degrabă decât să se închine Dumnezeului triumfător și victorios. Limbajul celebrului imn latin Pange lingua, compus de Venantius Fortunatus (530–609), este extrem de apropiat de cel ortodox. Aici crucea este celebrată ca simbol al victoriei:

Cântă, limbă, despre glorioasa bătălie,

Cântă sfârșitul discordiei;

Acum pe Cruce, răsplata noastră,

Un cântec puternic de victorie răsună:

Spune-mi cum Hristos, Mântuitorul lumii,

Limbajul unui alt imn al lui Venantius Fortunatus, Versilia regis, este la fel de apropiat de cel ortodox:

Tot ce a spus David în vremurile de demult s-a împlinit.

Într-un adevărat cântec profetic:

Dumnezeu printre neamuri, a zis el,

El va domni și va triumfa din Copac.

Dar mult mai puțin acceptabile pentru ortodocși sunt operele din Evul Mediu târziu, cum ar fi Stabat Matera:

Ea a văzut cum, pentru păcatele omenești, în chinuri,

Cel sacrificat se estompa,

Sângerând, a suferit și a murit.

Am văzut cum Unsul lui Dumnezeu a fost capturat,

L-am văzut pe Fiul meu condamnat la moarte,

I-am auzit ultimul strigăt de moarte.

Este demn de remarcat faptul că, de-a lungul celor șaizeci de versuri ale sale, Stabat Mater nu menționează niciodată învierea.

În timp ce Ortodoxia îl vede pe Hristos în primul rând ca pe un învingător, Occidentul medieval și post-medieval îl vede în primul rând ca pe o victimă. În timp ce Ortodoxia interpretează răstignirea în primul rând ca pe o victorie triumfătoare asupra forțelor răului, Occidentul – în special de la Anselm de Canterbury (1033? – 1109) încoace – a avut tendința de a gândi crucea în termeni juridico-procedurali: răstignirea este văzută ca un act de satisfacție sau sacrificiu substitutiv, menit să satisfacă mânia Tatălui mânios.

Însă acest contrast nu ar trebui dus prea departe. Autorii orientali, la fel ca cei occidentali, au recurs și ei la un limbaj juridico-procedural atunci când vorbeau despre răstignire; autorii occidentali, la fel ca cei orientali, nu au încetat niciodată să vadă Vinerea Mare ca pe un moment de victorie. Încă din anii 1930, ideea patriotică a lui Christus Vector (Hristos Victoriosul) a fost reînviată în teologia, spiritualitatea și arta occidentală, iar ortodocșii sunt cu adevărat bucuroși că este așa.

Duhul Sfânt

În activitatea lor printre oameni, a doua și a treia Persoană a Treimii se completează reciproc. Lucrarea răscumpărătoare a lui Hristos nu poate fi considerată separat de lucrarea sfințitoare a Duhului Sfânt. Atanasie spune: „Cuvântul S-a făcut trup pentru ca noi să primim Duhul”. Într-un fel, întregul „scop” al întrupării a fost acela de a trimite Duhul la Rusalii.

Biserica Ortodoxă pune accent pe lucrarea Duhului Sfânt în toate modurile. După cum știm deja, unul dintre motivele pentru care ortodocșii se opun Filioque-ului

este că văd aici o tendință de a subordona Duhul, de a-L împinge în plan secund. Sfântul Serafim de Sarov a văzut esența și scopul vieții creștine în dobândirea Duhului Sfânt. La începutul conversației sale cu Motovilov, el spune:

Rugăciunea, postul, privegherea și toate celelalte fapte creștine, oricât de bune ar fi în sine, scopul vieții noastre creștine nu constă în a le face singure, deși servesc ca mijloace necesare pentru atingerea ei. Adevăratul scop al vieții noastre creștine constă în dobândirea Duhului Sfânt al lui Dumnezeu. Postul, privegherea, rugăciunea și milostenia și orice faptă bună făcută pentru Hristos sunt mijloace de dobândire a Duhului Sfânt al lui Dumnezeu. Ia aminte, părinte, că numai o faptă bună făcută pentru Hristos ne aduce roadele Duhului Sfânt.

„Această definiție", notează Vladimir Lossky, „care la prima vedere poate părea prea simplă, conține pe scurt Tradiția Bisericii Ortodoxe". După cum spunea ucenicul Sfântului Pahomie, Teodor: „Ce poate fi mai măreț decât posedarea Duhului Sfânt?"

În capitolul următor vom vorbi despre locul Duhului în învățătura ortodoxă despre biserică, iar în ultimele capitole vom vorbi despre locul Duhului Sfânt în cultul ortodox. Duhul este invocat solemn în fiecare acțiune sacramentală a bisericii și, mai ales, în punctul culminant al rugăciunii euharistice. La începutul zilei, în rugăciunile lor personale, creștinii ortodocși se predau ocrotirii Duhului, rostind următoarele cuvinte:

Împărate ceresc, Mângâietor, Duh al adevărului, Atotprezent și Atotîmplător, Vistieră de binecuvântări și Dătător de viață, vino și Te locuiește întru noi. Curățește-ne pe noi de toată întinăciunea și, după bunătatea Ta, mântuiește sufletele noastre.

„Părtași la firea divină" (2 Petru 1:4)

Scopul vieții creștine, pe care Serafim îl definește ca fiind dobândirea Duhului Sfânt, poate fi definit în egală măsură ca îndumnezeire. Vasile a descris persoana umană ca pe o creatură căreia i s-a poruncit să devină zeu; iar Atanasie, așa cum am văzut, a susținut că Dumnezeu a devenit om pentru ca omul să poată deveni zeu. „În Împărăția Mea", spune Hristos, „voi fi Dumnezeu cu voi ca și cu zeii". Acesta, conform învățăturii Bisericii Ortodoxe, este scopul suprem spre care trebuie să tindă fiecare creștin: să devină zeu, să atingă theosis, „îndumnezeirea". Căci pentru Ortodoxie, răscumpărarea și mântuirea noastră înseamnă îndumnezeire.

În spatele doctrinei îndumnezeirii se află ideea persoanei umane create după chipul și asemănarea Dumnezeului Treimic. „Ca toți să fie una", s-a rugat Hristos

la Cina cea de Taină, „precum Tu, Tată, ești în Mine și Eu în Tine, ca și ei să fie una în Noi” (Ioan 17:21). Așa cum cele trei Persoane ale Treimii „rămân” una în alta într-o mișcare neîncetată de iubire, tot așa și noi, oameni creați după chipul Treimii, suntem chemați să „rămânem” în Dumnezeul Treimic. Hristos se roagă ca noi să putem participa la viața Treimii în mișcarea de iubire care are loc între Persoanele divine; El se roagă ca noi să fim luați în dumnezeire. Potrivit lui Maxim Mărturisitorul, sfinții sunt oameni care au manifestat Sfânta Treime în ei înșiși. Această idee a unei unități personale și organice între Dumnezeu și oameni (Dumnezeu locuind în noi și noi în El) este o temă constantă în Evanghelia după Ioan, precum și în scrisorile lui Pavel, care vedea viața creștină în primul rând ca viață „în Hristos”. Aceeași idee se regăsește în celebrul text din 2 Petru: „...ca prin acestea [făgăduințele] să vă faceți părtași firii dumnezeiești” (2 Petru 1:4. Traducere de Episcopul Kassian (Bezobrazov) — nota editorului). Este important să ținem cont de această idee a Noului Testament. Învățătura ortodoxă despre îndumnezeire nu numai că nu este îndepărtată de Scriptură (așa cum se crede uneori), dar are o temelie biblică solidă — nu numai în 2 Petru, ci și în Pavel și în a patra Evanghelie.

Ideea de îndumnezeire trebuie înțeleasă întotdeauna în lumina distincției dintre esența și energiile lui Dumnezeu. Unirea cu Dumnezeu înseamnă unirea cu energiile divine, nu cu esența divină: Biserica Ortodoxă, vorbind despre îndumnezeire și unire, respinge orice formă de panteism.

Strâns legată de această întrebare este o alta, la fel de importantă. Unirea mistică dintre Dumnezeu și om este o uniune adevărată, dar în ea Creatorul și creația nu se contopesc într-o singură ființă. Spre deosebire de religiile orientale, conform cărora omul este dizolvat în dumnezeire, teologia mistică ortodoxă a insistat întotdeauna asupra păstrării complete a integrității personale a omului, indiferent cât de strâns este legat de Dumnezeu. Chiar și atunci când este îndumnezeită, personalitatea umană rămâne distinctă (deși nu separată) de Dumnezeu. Taina Treimii este taina unității în diferență; cei care manifestă Treimea în ei înșiși nu își sacrifică calitățile personale. Când Sfântul Maxim Mărturisitorul spunea că „Dumnezeu și cei vrednici de Dumnezeu au una și aceeași energie”, nu se referea la faptul că sfinții își pierd liberul arbitru, ci la faptul că ei, fiind îndumnezeiți, își conformează în mod voluntar și iubitor propria voință voinței lui Dumnezeu. În același fel, o persoană umană, devenind „dumnezeu”, nu încetează să mai fie om: „Devenind dumnezei prin har, rămânem creați, așa cum Hristos, devenind om prin întrupare, a rămas Dumnezeu”. Ființele umane devin zei nu prin natură, ci doar ca „zei creați”, zei prin har sau prin statut social.

Îndumnezeirea afectează și trupul. Întrucât persoana umană este o unitate de trup și suflet și întrucât Hristos cel întrupat a răscumpărat și a mântuit întreaga

persoană umană, rezultă că „trupul nostru este îndumnezeit în același timp cu sufletul” (Sfântul Maxim Mărturisitorul). În acea asemănare cu Dumnezeu pe care noi, oamenii, suntem chemați să o realizăm, și trupul își joacă rolul. „Trupurile voastre sunt templul Sfântului Duh care locuiește în voi” (1 Corinteni 6, 19). „Vă îndemn deci, fraților, pentru îndurarea lui Dumnezeu, să aduceți trupurile voastre ca o jertfă vie, sfântă, plăcută lui Dumnezeu” (Romani 12, 1). Totuși, îndumnezeirea completă a trupului va avea loc abia în Ziua Judecății. Căci în această viață prezentă, slava sfinților este, de regulă, o lumină interioară, lumina numai a sufletului, dar când drepții vor învia și vor fi îmbrăcați cu un trup duhovnicesc, atunci sfințenia lor se va arăta și în exterior. „În ziua Învierii, slava Sfântului Duh va ieși din interior spre exterior, împodobind și îmbrăcând trupurile sfinților, o slavă pe care o aveau mai înainte, dar care a rămas ascunsă în sufletele lor. Ceea ce omul poartă astăzi în sine, același lucru se va arăta apoi în exterior, în trup” [68] . Trupurile sfinților vor fi transformate în exterior de lumina divină, așa cum trupul lui Hristos a fost transformat pe Muntele Tabor: „Și noi trebuie să tindem la reînnoirea primăverii a trupului” [69] .

Însă chiar și în această viață pământească, unii sfinți au experimentat începuturile îndumnezeirii trupești vizibile. Sfântul Serafim este cel mai cunoscut, dar nicidecum singurul exemplu. Când se ruga Arsenie cel Mare, ucenicii săi îl vedeau „ca focul”; iar despre un alt părinte al deșertului se spunea: „Așa cum Moise a dobândit chipul slavei lui Adam când fața lui era luminată, așa și Avva Pambo părea ca fulgerul și era ca un rege așezat pe un tron.” Potrivit lui Grigore Palama, „dacă în veacul viitor trupul împreună cu sufletul vor participa la o fericire inexprimabilă, trebuie, pe cât posibil, să împărtășească fără îndoială această participare cu ea deja de acum.”

Deoarece ortodocșii cred în sfințirea și transformarea trupului și a sufletului, ei venerează moaștele sfinților cu mare evlavie. Asemenea romano-catolicilor, ei cred că harul divin care a fost prezent în trupurile sfinților în timpul vieții rămâne eficient după moarte - în moaștele lor - și că Dumnezeu folosește aceste moaște ca vehicule ale puterii Sale divine și ca mijloace de vindecare. În unele cazuri, trupurile sfinților au scăpat în mod miraculos de corupție, dar chiar și atunci când acest lucru nu s-a întâmplat, ortodocșii au arătat o venerație egală pentru moaștele sfinților. Această venerație a moaștelor nu se datorează ignoranței și superstiției, ci unei teologii a trupului extrem de dezvoltate.

Nu doar trupul nostru uman, ci întreaga creație materială va fi într-o zi transformată: „Apoi am văzut un cer nou și un pământ nou, căci cerul dintâi și pământul dintâi trecuseră” (Apocalipsa 21:1). Omenirea mântuită nu va fi despărțită de restul creației, ci întreaga creație va fi mântuită și glorificată împreună cu noi, oamenii (așa cum am văzut deja, icoanele reprezintă începuturile unei astfel de răscumpărări a materiei). „Căci făptura așteaptă cu

nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu... în nădejdea că și făptura va fi eliberată din robia stricăciunii, la slăvirea libertății fiilor lui Dumnezeu. Căci știm că toată făptura suspină și se chinuie până acum" (Romani 8:19-22). Această idee de răscumpărare cosmică, la fel ca învățătura ortodoxă despre trupul uman și despre icoane, se bazează pe o înțelegere corectă a întrupării: Hristos S-a îmbrăcat cu trup, adică cu materie, și astfel a făcut posibilă răscumpărarea și transformarea întregii creații - nu numai a celei imateriale, ci și a celei fizice.

Acest sentiment al profundei sfințenii a pământului (pe care Dumnezeu l-a creat bun, dar care a fost corupt prin Cădere și apoi a fost răscumpărat împreună cu noi în Hristos) a trezit în ultimii ani în mulți lideri ortodocși o îngrijorare crescândă cu privire la poluarea mediului. Actuala criză ecologică l-a preocupat în mod special pe Patriarhul Ecumenic Dimitrie. În mesajul său de Crăciun din 1988, el a îndemnat: „Să ne considerăm, fiecare la locul său, personal responsabili pentru această lume încredințată nouă de Dumnezeu. Tot ceea ce Fiul lui Dumnezeu a luat asupra sa și a făcut cu trupul său prin Întrupare nu trebuie să piară, ci trebuie să devină o jertfă euharistică pentru Creator, pâine dătătoare de viață frântă în dreptate și iubire reciprocă, un imn de pace pentru toate făpturile lui Dumnezeu."

În 1989, Patriarhul Dimitrie a emis o enciclică specială prin care chema fiecare creștin să manifeste un „spirit euharistic și ascetic" și a propus declararea zilei de 1 septembrie, începutul anului bisericesc ortodox, drept Ziua Protecției Mediului. El spera ca această zi să fie sărbătorită nu numai de creștinii ortodocși, ci și de alți creștini. După cum spunea bătrânul athonit Siluan, „o inimă care a învățat să iubească se îndură de fiecare făptură". Privilegiul nostru uman nu este să exploatăm lumea în mod egoist, ci să o prețuim cu grijă și să fim, ca să spunem așa, preoți cosmici, aducând creația înapoi Creatorului ca o jertfă de mulțumire.

Această viziune a îndumnezeirii și unirii, a transformării trupului și a răscumpărării cosmice poate părea foarte departe de experiența creștinului obișnuit. Însă oricine trage o astfel de concluzie a înțeles greșit conceptul ortodox de îndumnezeire. Pentru a evita neînțelegerile, este necesar să specificăm șase puncte.

În primul rând, îndumnezeirea nu este un privilegiu al câtorva aleși, ci este în mod egal destinată tuturor. Biserica Ortodoxă consideră că este scopul natural al fiecărui creștin, fără excepție. Fără îndoială, vom putea realiza îndumnezeirea completă abia în Ziua Judecății, dar acest proces trebuie să înceapă pentru fiecare dintre noi aici și acum. Este adevărat că în această viață pământească foarte puțini realizează unirea mistică completă cu Dumnezeu. Dar fiecare creștin adevărat încearcă să-L iubească pe Dumnezeu și să împlinească poruncile Sale, iar dacă încercăm sincer să facem acest lucru, atunci, în ciuda slăbiciunii

încercărilor noastre și a eșecurilor frecvente, ajungem deja într-o oarecare măsură la îndumnezeire.

În al doilea rând, faptul că un creștin atinge treptat îndumnezeirea nu înseamnă că pierde conștiința păcătoșeniei. Dimpotrivă, îndumnezeirea presupune întotdeauna un act continuu de pocăință. Un sfânt poate atinge mari culmi de sfințenie, dar nu încetează să repete cuvintele Rugăciunii lui Iisus: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul.” Sfântul Siluan Athonitul își spunea: „Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui”; alți sfinți ortodocși repetau cuvintele: „Toți se vor mântui, eu singur voi fi condamnat.” Teologia mistică ortodoxă este o teologie a slavei și a transfigurării, dar și o teologie a pocăinței.

În al treilea rând, calea pe care trebuie să o urmăm pentru a realiza îndumnezeirea nu conține nimic ezoteric sau extraordinar. Răspunsul la întrebarea cum să devii zeu este foarte simplu: mergi la biserică, primești regulat sacramentele, roagă-te lui Dumnezeu „în duh și adevăr”, citește Evangheliile, respectă poruncile. Acest ultim punct - respectarea poruncilor - nu trebuie uitat niciodată. Ortodoxia, nu mai puțin decisiv decât creștinismul occidental, respinge acel tip de misticism care încearcă să se lipsiască de regulile morale.

În al patrulea rând, îndumnezeirea nu este un proces solitar, ci „social”. Am spus că îndumnezeirea implică „urmarea poruncilor”, iar poruncile sunt descrise pe scurt de Hristos ca fiind iubirea față de Dumnezeu și iubirea față de aproapele. Cele două forme de iubire sunt inseparabile. O persoană își poate iubi aproapele ca pe sine însuși numai atunci când Îl iubește pe Dumnezeu mai presus de toate, dar nu-L poate iubi pe Dumnezeu dacă nu-și iubește fratele (1 Ioan 4:20). Astfel, nu este nimic egoist în îndumnezeire, căci o persoană poate ajunge la îndumnezeire doar iubindu-și aproapele. „Din aproapele nostru vine viața noastră și din aproapele nostru vine moartea noastră”, spunea Antonie Egipteanul. „Dacă îl câștigăm pe aproapele nostru, îl câștigăm pe Dumnezeu; dar dacă din vina noastră se împiedică aproapele nostru, suntem păcătoși înaintea lui Hristos.” Ființele umane, create după chipul Treimii, pot realiza asemănarea divină numai atunci când trăiesc o viață comună, așa cum trăiește Sfânta Treime: așa cum cele trei Persoane ale Treimii „rămân” una în cealaltă, tot așa trebuie să „rămânem” și noi în frații noștri, trăind nu pentru noi înșine, ci în ceilalți și pentru ceilalți. Unul dintre Părinții Deșertului a spus: „Dacă aș putea găsi un lepros și să-i dau trupul meu și să iau trupul lui pentru mine, aș face-o bucuros. Căci aceasta este dragostea desăvârșită.” Aceasta este adevărata natură a îndumnezeirii.

În al cincilea rând, iubirea față de Dumnezeu și aproapele trebuie să fie activă: Ortodoxia respinge orice formă de liniște, orice fel de iubire care nu se traduce în

acțiune. Îndumnezeirea include nu doar culmile experienței mistice, ci și un aspect foarte prozaic, pământesc. Gândindu-ne la îndumnezeire, trebuie să ne gândim la rugăciunea tăcută a isihaștilor și la chipul transfigurat al Sfântului Serafim, dar trebuie să ne gândim și la Sfântul Vasile, care a îngrijit bolnavii din spitalul din Cezareea, la Sfântul Ioan cel Milostiv, care a ajutat săracii din Alexandria, la Sfântul Serghie, care în cămașă aspră lucra în grădină pentru a asigura hrana oaspeților mănăstirii. Acestea nu sunt două căi diferite, ci o singură cale.

În cele din urmă, în al șaselea rând, îndumnezeirea presupune viața în biserică, viața în sacramente. Îndumnezeirea după asemănarea Treimii include o viață comună, iar această viață comună unii în alții poate fi realizată cu adevărat doar în frăția bisericii. Biserica și sacramentele sunt mijloace date de Dumnezeu prin care putem dobândi Duhul sfințitor și putem fi transformați după asemănarea lui Dumnezeu.

BISERICA LUI DUMNEZEU.

Articolul este citat din publicația *Biserica Ortodoxă* . Episcopul Kallistos (Ware) de Diokleia. Institutul Biblic și Teologic al Sfântului Apostol Andrei. Moscova, 2001. Pp. 247–272.

Hristos a iubit Biserica

și s-a dat pe sine pentru ea.

Efeseni 5:25

Biserica este una cu Domnul:

Trupul Său, carne din carnea Lui.

Biserica este o viță vie, hrănită de El.

și crescând în El.

Nu te gândi niciodată la Biserică

separat de Domnul Isus Hristos,

de la Tatăl și de la Duhul Sfânt.

(Sfântul Ioan de Kronstadt)

Dumnezeu și Biserica Sa

Un creștin ortodox este profund conștient de apartenența sa la o comunitate. „Știm că atunci când unul dintre noi cade”, scrie Homiakov, „cade singur; dar nimeni nu este mântuit singur. Cei care sunt mântuiți sunt mântuiți în Biserică, ca membri ai ei și în unitate cu toți ceilalți membri ai ei” [70] .

Unele dintre diferențele dintre învățătura ortodoxă despre Biserică și cea a creștinilor occidentali au fost scoase în evidență în prima parte a acestei cărți. Spre deosebire de protestantism, ortodoxia insistă asupra structurii ierarhice a Bisericii, succesiunii apostolice, episcopatului și preoției; Biserica Ortodoxă cere mijlocirea sfinților și acționează ca mediator pentru cei morți. Aici, Roma și ortodoxia sunt de acord; dar acolo unde Roma gândește în termeni de supremație și jurisdicție universală a papei, ortodoxia gândește în termeni de cele cinci patriarhii și conciliul ecumenic; acolo unde Roma subliniază infailibilitatea papală, ortodoxia menține infailibilitatea Bisericii în ansamblu. Desigur, niciuna dintre părți nu este complet imparțială față de cealaltă, dar ortodocșilor li se pare adesea că Roma privește Biserica în termeni de autoritate și organizare pământească, în timp ce romano-catolicilor li se pare adesea că învățătura mai spirituală și mistică despre Biserică susținută de ortodoxie suferă de obscuritate, inconsecvență și incompletitudine. Ortodocșii ar putea răspunde că nu neglijează organizarea pământească a Bisericii, că au multe reguli stricte și scrupuloase pe care oricine citește canoanele le descoperă repede.

Însă ideea ortodoxă despre biserică este, fără îndoială, spirituală și mistică, în sensul că teologia ortodoxă nu ia niciodată în considerare aspectul pământesc al bisericii în mod izolat: ea gândește întotdeauna la biserică în Hristos și în Duhul Sfânt. Fiecare gândire ortodoxă despre biserică începe cu relația specială care există între biserică și Dumnezeu. Această relație poate fi exprimată în trei afirmații: biserica este 1) chipul Sfintei Treimi, 2) trupul lui Hristos, 3) Rusaliile continue. Învățătura ortodoxă despre biserică este trinitară, hristologică și pnevmatologică.

1) Chipul Sfintei Treimi. Așa cum fiecare om este creat după chipul Dumnezeului Treimic, tot așa Biserica în ansamblu este o icoană a lui Dumnezeu - Treimea, reproducând pe pământ misterul unității în diversitate. În Treime, Cei Trei sunt un singur Dumnezeu, dar fiecare Persoană este în întregime personală; în Biserică, multe personalități umane sunt unite într-una singură, dar fiecare își păstrează pe deplin unicitatea personală. Întrepătrunderea Persoanelor Treimii are o paralelă în întrepătrunderea vieților membrilor Bisericii. În Biserică nu există conflict între libertate și autoritate; în Biserică există unitate, dar nu și totalitarism. Când ortodocșii aplică definiția „catolic” Bisericii, ei se referă (printre altele) la acest miracol viu al unirii mai multor personalități într-una singură.

Această înțelegere a bisericii ca icoană a Treimii are multe aplicații. „Unitate în diversitate”: așa cum în Treime fiecare Persoană este autonomă, tot așa biserica este formată din mai multe biserici autocefale independente; așa cum în Treime cele trei Persoane sunt egale, tot așa în biserică niciun episcop nu poate pretinde autoritate absolută asupra tuturor celorlalte; dar așa cum în Treime Tatăl are preeminență ca sursă și dătător al dumnezeirii, tot așa în cadrul bisericii papa este „primul dintre egali”.

Această idee a bisericii ca icoană a Treimii ne ajută, de asemenea, să înțelegem importanța sinoadelor în Ortodoxie. Sinodul este o expresie a naturii trinitare a bisericii. Misterul unității în diversitate, după chipul Treimii, poate fi văzut în acțiune atunci când mai mulți episcopi, adunați în sinod, ajung liber la o opinie comună sub călăuzirea Duhului.

2) Trupul lui Hristos. „Noi, fiind mulți, suntem un singur trup în Hristos” (Romani 12:5). Există o legătură foarte strânsă între Hristos și Biserică: conform celebrei ziceri a lui Ignațiu, „unde este Hristos, acolo este Biserica Catolică” (Către Smirneeni). Biserica este continuarea întrupării, locul unde întruparea continuă. După cum scrie teologul grec Christos Androutsos, Biserica este „centrul și instrumentul lucrării răscumpărătoare a lui Hristos... Nu este altceva decât continuarea și extinderea puterii Sale profetice, preoțești și împărătești... Biserica și Întemeietorul ei sunt inseparabil legați unul de celălalt... Biserica este Hristos, care rămâne cu noi.” Hristos nu și-a părăsit Biserica când s-a înălțat la cer: „Iată, Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacului” (Matei 28:20), „căci unde sunt doi sau trei adunați în Numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor.” Este foarte ușor să cădem în eroare și să vorbim despre Hristos ca fiind absent:

Sfânta Biserică este încă aici,

Deși Domnul ei a plecat (Dintr-un imn de J. M. Neale).

Dar putem spune că Hristos „a plecat” dacă ne-a promis prezența Sa veșnică?

Unirea lui Hristos cu biserica Sa se realizează în primul rând prin sacramente. În botez, creștinul nou hirotonit este îngropat și înviat împreună cu Hristos; în Euharistie, mădularele trupului lui Hristos primesc trupul Său în sacrament. Prin unirea membrilor bisericii cu Hristos, Euharistia îi unește în același timp între ei: „Căci, fiind mulți, suntem o pâine, suntem un singur trup, pentru că toți ne împărtășim din acea pâine” (1 Corinteni 10:17). Euharistia creează unitatea bisericii. Potrivit lui Ignațiu, biserica este o comunitate euharistică, un organism sacramental care există - și există în plenitudinea sa - oriunde se celebrează euharistia. Nu este întâmplător faptul că termenul „trupul lui Hristos” semnifică atât biserica, cât și sacramentul; nu este o coincidență faptul că expresia

communio sanctorum din Crezul Apostolilor înseamnă atât „comuniunea poporului sfânt” (comuniunea sfinților), cât și „comuniunea cu darurile sfinte” (comuniunea cu sacramente).

Biserica trebuie gândită în primul rând în termeni sacramentali. Organizarea sa externă, în ciuda importanței sale, este secundară în raport cu viața sa sacramentală.

3) Rusaliile continue. Există pericolul de a accentua atât de mult doctrina Bisericii ca trup al lui Hristos, încât rolul Duhului Sfânt să fie uitat. Dar, așa cum am spus deja, Fiul și Duhul lucrează împreună printre oameni, completându-se reciproc, iar acest lucru este la fel de adevărat în doctrina Bisericii ca și în alte domenii. Dacă Ignațiu spune că „unde este Hristos, acolo este Biserica Catolică”, atunci Irineu are la fel de dreptate când spune: „Unde este Biserica, acolo este Duhul și unde este Duhul, acolo este Biserica” [71] . Tocmai pentru că Biserica este trupul lui Hristos, ea este și templul și receptaculul Duhului.

Duhul Sfânt este Duhul libertății. El nu numai că ne unește, ci asigură și diversitatea noastră infinită în sânul bisericii: la Rusalii, limbile de foc s-au despărțit, coborând separat asupra fiecăruia dintre cei prezenți. Darul Duhului este un dar pentru biserică, dar în același timp un dar personal, adaptat drumului fiecăruia. „Sunt felurite daruri, dar același Duh” (1 Corinteni 12:4). Viața în biserică nu înseamnă netezirea diversității umane, nu impunerea unui model rigid, uniform tuturor fără distincție, ci exact opusul. Sfinții nu manifestă o monotonie cenușie, ci cea mai vie și unică originalitate personală. Sfințenia nu este cenușie și monotonă; răul este cenușiu și monoton.

Pe scurt, aceasta este relația dintre Biserică și Dumnezeu. Această Biserică, icoana Treimii, trupul lui Hristos, plinătatea Duhului, este în același timp vizibilă și invizibilă, divină și umană. Este vizibilă deoarece constă din comunități concrete care se închină lui Dumnezeu aici pe pământ și este invizibilă deoarece include și sfinți și îngeri. Este umană deoarece membrii săi pământești sunt păcătoși și este divină deoarece este trupul lui Hristos. Nu există nicio ruptură între vizibil și invizibil, între (ca să folosim terminologia occidentală) Biserica Militantă și Biserica Triumfătoare, căci ambele constituie o realitate continuă. „Biserica vizibilă sau pământească trăiește în deplină comuniune și unitate cu întregul Trup al lui Hristos, al cărui Cap este Hristos.” [72] Se află la pragul dintre veacul prezent și veacul viitor și trăiește în ambele deodată.

Astfel, când Ortodoxia vorbește despre „biserica vizibilă și invizibilă”, insistă că nu există două biserici, ci doar una. Homiakov a scris:

Numai în raport cu omul se poate recunoaște împărțirea Bisericii în vizibilă și invizibilă; unitatea ei este adevărată și necondiționată. Cel ce trăiește pe pământ, cel ce a încheiat calea pământească, cel ce nu a fost creat pentru calea pământească (precum îngerii), cel ce nu a început încă calea pământească (generațiile viitoare), sunt toți uniți într-o singură Biserică, într-un singur har al lui Dumnezeu; căci creația lui Dumnezeu, care nu a fost încă revelată, Îi este evidentă, iar Dumnezeu aude rugăciunile și cunoaște credința celui ce nu a fost încă chemat de El de la neființă la existență. — Biserica, trupul lui Hristos, se manifestă și se împlinește în timp, fără a-și schimba unitatea esențială și viața interioară, plină de har. — De aceea, când se spune „Biserica vizibilă și invizibilă", se spune doar în raport cu omul [73] .

Conform lui Homiakov, biserica se realizează pe pământ fără a-și pierde proprietățile esențiale. Acesta este punctul cardinal al învățăturii ortodoxe. Ortodoxia nu crede pur și simplu într-o biserică ideală, invizibilă și cerească. Această „biserică ideală" există vizibil pe pământ, ca o realitate concretă.

Ortodoxia încearcă să nu uite că în Biserică, alături de divin, există și un element uman. Dogma de la Calcedon nu se referă doar la Hristos, ci și la Biserică. Așa cum Dumnezeu-omul Hristos are două naturi, divină și umană, tot așa în Biserică există o cooperare între divin și uman. Există însă o diferență evidentă între umanitatea lui Hristos și umanitatea Bisericii. Aceasta constă în faptul că în Hristos natura umană este perfectă și fără păcat, în timp ce în Biserică nu este încă complet așa. Doar o parte a umanității Bisericii - sfinții din ceruri - a atins perfecțiunea, în timp ce aici, pe pământ, membrii Bisericii își abuzează adesea libertatea umană. Biserica de pe pământ trăiește într-o stare de tensiune: pe de o parte, este deja trupul lui Hristos și, prin urmare, perfectă și fără păcat; dar, pe de altă parte, întrucât membrii ei sunt imperfecți și păcătoși, este forțată să redevină continuu ceea ce este.

Însă păcatul omenesc nu poate întina natura esențială a Bisericii. Nu avem dreptul să spunem că, deoarece creștinii de pe pământ sunt păcătoși și imperfecți, Biserica este și ea păcătoasă și imperfectă, căci Biserica, chiar și pe pământ, este ceva ceresc și nu poate fi păcătoasă. Sfântul Efrem Sirul a vorbit pe bună dreptate despre „Biserica celor pocăiți, Biserica celor care pier", dar această Biserică este în același timp o icoană a Treimii. Cum este posibil ca membrii Bisericii să fie păcătoși și totuși să aparțină comunității sfinților? „Taina Bisericii constă în aceasta, că împreună păcătoșii devin ceva diferit de ceea ce sunt ca indivizi, iar acest «ceva diferit» este Trupul lui Hristos."

Aceasta este abordarea ortodoxă a sacramentului Bisericii. Biserica este pe deplin legată de Dumnezeu. Este o viață nouă după chipul Sfintei Treimi, viață în Hristos și în Duhul Sfânt, viață realizată prin participarea la sacramente. Biserica

este o singură realitate, pământească și cerească, vizibilă și invizibilă, umană și divină.

Unitatea și infailibilitatea bisericii

„Unitatea Bisericii rezultă în mod necesar din unitatea lui Dumnezeu.” Așa a scris Homiakov la începutul celebrului său eseu. Dacă luăm în serios legătura dintre Dumnezeu și Biserica Sa, atunci trebuie inevitabil să ne gândim la Biserică ca fiind una, așa cum Dumnezeu este unul: există un singur Hristos și, prin urmare, poate exista un singur Trup al lui Hristos. Această unitate nu poate fi considerată pur ideală și invizibilă; teologia ortodoxă refuză să facă distincția între Biserica „invizibilă” și cea „vizibilă” și, prin urmare, refuză să afirme că Biserica este invizibil una și vizibil divizată. Nu, Biserica este una în sensul că aici, pe pământ, există o singură comunitate vizibilă care are dreptul să revendice titlul de adevărată Biserică. „Biserica nedivizată” nu numai că a existat în trecut și, așa cum sperăm, va exista în viitor, ci Biserica unică există aici și acum. Unitatea este una dintre caracteristicile esențiale ale bisericii și, atâta timp cât biserica pământească, în ciuda păcătoșeniei membrilor săi, își păstrează caracteristicile esențiale, ea rămâne și va rămâne întotdeauna vizibil una. Așadar, despărțirea de biserică este posibilă, dar schisma în cadrul bisericii este imposibilă. Și deși este cert că, la nivel uman, viața bisericească este din păcate sărăcită de schisme, totuși acestea nu pot afecta natura esențială a bisericii.

În doctrina sa despre unitatea vizibilă a Bisericii, Ortodoxia se află mult mai aproape de catolicism decât de lumea protestantă. Dar dacă ne întrebăm cum se păstrează această unitate vizibilă, Roma și Orientul vor răspunde oarecum diferit. Pentru Roma, principiul unificator în Biserică este Papa, a cărui jurisdicție se extinde asupra întregului corp al Bisericii. Cât despre ortodocși, ei nu cred că vreun episcop are o astfel de jurisdicție atotcuprinzătoare. Ce anume menține Biserica într-o stare de unitate? Răspunsul ortodox este: actul de a împărtăși sacramentele. Teologia ortodoxă a Bisericii este mai presus de toate o teologie a comuniunii. Fiecare Biserică locală este constituită, potrivit lui Ignațiu, dintr-o comunitate de credincioși adunați în jurul episcopului său și care celebrează Euharistia; Biserica universală este formată prin comuniunea euharistică reciprocă a episcopilor - conducători ai bisericilor locale: Unitatea nu este menținută din exterior, prin autoritatea pontifului suprem, ci este creată din interior, prin celebrarea euharistiei. Biserica nu este monarhică în structura sa, adică unită în jurul unui singur ierarh, ci colegială: este creată prin comuniunea mai multor ierarhi între ei și a fiecărui ierarh cu turma sa. Astfel, **actul comuniunii servește drept criteriu pentru apartenența la biserică** . Un individ încetează să mai fie membru al bisericii atunci când rupe comuniunea euharistică cu episcopul său, un episcop încetează să mai fie membru al bisericii atunci când rupe comuniunea cu alți episcopi.

Crezând că Biserica pământească rămâne și trebuie să rămână vizibil una, Ortodoxia crede în mod firesc și că ea însăși este această unică Biserică vizibilă. Aceasta este o afirmație îndrăzneață și, pentru mulți, pare arogantă; dar a crede astfel înseamnă a înțelege greșit spiritul în care este prezentată. Ortodocșii cred că ei constituie adevărata Biserică, nu prin vreun merit personal, ci prin harul lui Dumnezeu și repetă împreună cu Apostolul Pavel: „Avem această comoară în vase de lut, pentru ca puterea aceasta să fie de la Dumnezeu și nu de la noi” (2 Corinteni 4:7). Dar, deși ortodocșii nu își atribuie singuri acest merit, ei sunt, în toată smerenia, convinși că au primit de la Dumnezeu un dar prețios și unic; dacă ar nega acest dar altora, ar fi vinovați de trădare în ochii cerului.

Uneori, autorii ortodocși se exprimă ca și cum ar subscrie la „teoria ramurilor”, cândva populară în Biserica Anglicană „înaltă”. (Conform acestei teorii, Biserica Catolică s-a împărțit în mai multe „ramuri”; de obicei se numesc trei ramuri: romano-catolici, anglicani și ortodocși.) Dar o astfel de viziune nu poate fi reconciliată cu teologia ortodoxă tradițională. Dacă vorbim în termeni de „ramuri”, atunci, din perspectiva ortodoxă, singurele ramuri ale Bisericii Catolice care trebuie recunoscute sunt bisericile autocefale locale ale comuniunii ortodoxe.

Prin revendicarea titlului de unica biserică adevărată, Biserica Ortodoxă consideră că, dacă ar dori, ar putea convoca independent un Sinod Ecumenic, egal în autoritate cu primele Șapte Sinoade. De la divizarea Răsăritului de Apus, ortodocșii (spre deosebire de Apus) nu au convocat niciodată un astfel de sinod, dar asta nu înseamnă că nu se consideră îndreptățiți să facă acest lucru.

Aceasta este viziunea ortodoxă asupra unității bisericii. Ortodoxia ne învață, de asemenea, că în afara bisericii nu există mântuire. Această credință are același fundament ca și convingerea ortodoxă despre unitatea indestructibilă a bisericii: se bazează pe legătura inseparabilă dintre Dumnezeu și biserica Sa. „Pentru cine Biserica nu este mamă, Dumnezeu nu este tată” (Unitatea Bisericii). Așa scria Sfântul Ciprian. Pentru el era un adevăr evident, deoarece nu putea gândi la Dumnezeu și la biserică separat. Dumnezeu este mântuire, iar puterea mântuitoare a lui Dumnezeu se transmite oamenilor prin trupul Său, biserica. „Extra Ecclesiam nulla salus. Întreaga forță categorică și esență a acestui aforism sunt conținute în tautologia sa: în afara bisericii nu există mântuire, pentru că mântuirea este în biserică. Înseamnă aceasta că oricine nu rămâne vizibil în sânul bisericii este cu siguranță condamnat? După cum a observat cu înțelepciune Augustin: „Câte oi sunt afară și câți lupi înăuntru!” Deși nu există o diviziune între biserica „vizibilă” și cea „invizibilă”, pot exista membri ai bisericii care nu sunt aparent membri, dar a căror apartenență este cunoscută numai de Dumnezeu. Dacă cineva este mântuit, trebuie într-un fel să fie membru al bisericii; în ce sens nu putem spune întotdeauna.”

Infailibilitatea Bisericii derivă și din legătura inseparabilă dintre Dumnezeu și Biserica Sa. Hristos și Duhul Sfânt nu pot greși; și, întrucât Biserica este trupul lui Hristos și Rusaliile continue, este infailibilă. Biserica este „stâlpul și temelia adevărului” (1 Timotei 3:15); „când va veni El, Duhul adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul” (Ioan 16:13). Aceasta este ceea ce a promis Hristos la Cina cea de Taină; iar promisiunea lui Hristos, conform convingerii ortodocșilor, nu poate fi falsă. După cum a spus Dositei: „Credem că Biserica Catolică este învățată de Duhul Sfânt... și de aceea credem și mărturisim ca un adevăr sigur și neîndoielnic că este imposibil ca Biserica Catolică să greșească, sau să greșească deloc, sau să aleagă o minciună în locul adevărului.”

Infailibilitatea Bisericii este exprimată în primul rând prin Sinoadele Ecumenice. Dar pentru a înțelege ce anume face ca un conciliu să fie ecumenic, trebuie să luăm în considerare locul episcopilor și laicilor în comuniunea euharistică ortodoxă.

Episcopi, laici, concilii

Biserica Ortodoxă este o biserică ierarhică. Un element esențial al structurii sale este succesiunea apostolică a episcopilor. „Demnitatea unui episcop este atât de necesară în Biserică”, scrie Dositei, „încât fără el nici Biserica, nici numele «creștin» nu pot exista și nici măcar nu se poate vorbi despre ele... Un episcop este o imagine vie a lui Dumnezeu pe pământ,... izvorul tuturor sacramentelor Bisericii Catolice, prin care dobândim mântuirea.” „Cine nu este cu episcopul”, spunea Ciprian, „nu este în Biserică”.

Când este ales și hirotonit, un episcop ortodox este înzestrat cu o triplă putere: 1) guvernare, 2) învățătură și 3) săvârșirea sacramentelor.

1) Episcopul este numit de Dumnezeu să îndrume și să conducă turma încredințată grijii sale: el este „monarhul” în dieceza sa.

2) La hirotonirea sa, episcopul primește de la Duhul Sfânt un dar special, sau o carismă, în virtutea căreia acționează ca un învățător al credinței. Episcopul exercită această slujire de învățător mai ales în celebrarea Euharistiei, când se adresează poporului cu o predică. Când alți membri ai Bisericii, preoți sau laici, predică, ei, strict vorbind, acționează ca delegați ai episcopului. Dar, deși episcopul este înzestrat cu o carismă specială, el poate oricând să cadă în eroare și să înceapă să învețe fals: aici, ca peste tot, funcționează principiul sinergiei, iar elementul uman nu este în niciun caz înlocuit de cel divin. Episcopul rămâne uman și, ca ființă umană, capabil să greșească. Biserica este infailibilă, dar nu există așa ceva ca infailibilitatea personală.

3) Episcopul, conform lui Dositeu, este „izvorul tuturor sacramentelor”. În biserica primitivă, Euharistia era de obicei celebrată de episcop; și chiar și astăzi, când preotul celebrează Euharistia, el acționează în realitate ca agent al episcopului.

Însă biserica nu este doar ierarhică: este carismatică și pătrunsă de spiritul Rusaliilor. „Nu stingeți Duhul. Nu disprețuiți proorociile” (1 Tesaloniceni 5:19-20). Duhul Sfânt se odihnește peste tot poporul lui Dumnezeu. Există o slujire special instituită de episcopi, preoți și diaconi, dar, în același timp, tot poporul lui Dumnezeu este format din profeți și preoți. Pe lângă slujirea instituțională, care se împarte prin punerea mâinilor, există și alte carisme, sau daruri, în Biserica Apostolică, comunicate direct de Duh: Pavel menționează „darul vindecărilor”, facerea de minuni, „vorbirea în limbi” etc. (1 Corinteni 12:28-30). În biserica ulterioară, aceste slujiri carismatice sunt mai puțin vizibile, dar nu au dispărut niciodată complet. Să ne amintim, de exemplu, de slujirea „prezbiterilor” care a jucat un rol atât de important în Rusia secolului al XIX-lea: nu era conferită printr-un act special de dedicare, ci putea fi îndeplinită de un laic, un preot sau un episcop. Serafim de Sarov sau bătrânii Optinei au fost mult mai influenți decât orice ierarh.

Acest aspect „spiritual”, non-instituțional al vieții bisericești a fost subliniat în mod special de unii teologi moderni din emigrația rusă. Dar a fost evidențiat și de autori bizantini, în primul rând de Simeon Noul Teolog. De mai multe ori în istoria ortodoxă, „harismaticii” au intrat în conflict cu ierarhia, dar, în cele din urmă, nu există nicio contradicție între aceste două elemente ale vieții bisericești: același Duh lucrează în ambele.

L-am numit pe episcop conducător sau monarh; dar aceste denumiri nu trebuie înțelese într-un sens rigid și impersonal: în exercitarea puterii sale, episcopul este călăuzit de legea creștină a iubirii. Pentru turma sa, el nu este un tiran, ci un tată. Atitudinea ortodoxă față de slujirea episcopală se reflectă în rugăciunea de sfințire:

Fă, Doamne, ca acest ziditor vădit al harului episcopal să fie un imitator al Tău, adevăratul Păstor, și să-și dea viața pentru oile Tale. Fă-l călăuză al orbilor, lumină pentru cei aflați în întuneric, îndrumător al celor nebuni, învățător al copiilor, lampă în lume, pentru ca, după ce a dus la desăvârșire sufletele încredințate lui în această viață, să se înfățișeze fără rușine înaintea tronului Tău și să primească marea răsplată pe care ai pregătit-o pentru cei ce au suferit pentru propovăduirea Evangheliei Tale.

Autoritatea unui episcop este, în esență, autoritatea bisericii. Indiferent cât de mari ar fi prerogativele unui episcop, el nu se află deasupra bisericii, ci își îndeplinește slujirea în cadrul bisericii. Episcopul și poporul constituie o unitate

organică și nu pot fi gândiți izolat unul de celălalt. Fără episcopi nu poate exista popor ortodox, dar fără un popor ortodox nu poate exista un episcop adevărat. Ciprian spunea: „Biserica este poporul unit cu episcopul, turma care se lipește de păstor. Episcopul rămâne în Biserică, iar Biserica în episcop.”

Relația dintre episcop și turmă este reciprocă. Episcopul este învățătorul credinței numit de Dumnezeu, dar păzitorul credinței nu este doar episcopatul, ci întregul popor al lui Dumnezeu: episcopi, cler și laici împreună. A proclama adevărul nu este același lucru cu a deține adevărul încredințat lui spre păstrare: întregul popor al lui Dumnezeu îl posedă, dar misiunea specială a episcopului este de a-l proclama. Infailibilitatea aparține întregii Biserici, nu numai episcopatului. După cum au declarat patriarhii ortodocși într-o scrisoare din 1848 către Papa Pius al IX-lea,

Pentru noi, nici patriarhii, nici Conciliile nu ar putea introduce vreodată ceva nou, deoarece păzitorul evlaviei pentru noi este chiar trupul Bisericii, adică poporul însuși (laos).

Comentând această afirmație, Khomyakov scrie:

Papa greșește grav atribuindu-ne opinia că ierarhia ecleziastică este gardiana doctrinei. Lucrurile stau exact invers. Constanța neschimbătoare și adevărul infailibil al doctrinei creștine nu depind de ierarhie, ci sunt păstrate de întregul popor al Bisericii, care este Trupul lui Hristos.

Această viziune asupra laicilor și a rolului lor în biserică trebuie luată în considerare atunci când se analizează natura unui conciliu ecumenic. Laicii sunt gardieni, nu învățători. Prin urmare, ei pot participa la conciliu și la lucrările acestuia (așa cum au făcut Constantin și alți împărați bizantini); dar când vine momentul să se adopte o formulă de mărturisire, decizia finală aparține episcopilor, în virtutea carismei învățăturii care le-a fost dată.

Însă sinoadele episcopale pot greși și pot face greșeli. Cum poate cineva să fie sigur că o anumită adunare este cu adevărat un sinod ecumenic ale cărui decrete sunt infailibile? Multe sinoade s-au proclamat ecumenice și au pretins că vorbesc în numele întregii biserici, și totuși biserica le-a respins ca fiind eretice: de exemplu, Sinodul de la Efes din 449, Sinodul iconoclast de la Hieria/Constantinopol din 754 sau Sinodul de la Florența din 1438–39. În exterior, aceste sinoade sunt imposibil de distins de sinoadele ecumenice. Care poate fi, așadar, criteriul pentru determinarea caracterului ecumenic al unui sinod?

Această întrebare este mai dificilă decât pare la prima vedere; și, deși a fost mult discutată de ortodocși în ultima sută de ani, nu se poate spune că soluțiile propuse sunt în întregime satisfăcătoare. Toți ortodocșii știu care sunt cele șapte sinoade pe care biserica lor le acceptă ca fiind ecumenice; dar nu este pe deplin clar ce anume face ca un sinod să fie ecumenic. Trebuie admis că există unele puncte în teologia ortodoxă a sinoadelor care rămân neclare și necesită o reflecție suplimentară din partea teologilor. Având în vedere această avertizare, să încercăm să analizăm pe scurt ce răspunsuri oferă gândirea ortodoxă contemporană.

La întrebarea cum se poate ști dacă un conciliu este ecumenic, Homiakov și școala sa dau, la prima vedere, un răspuns clar și direct: un conciliu nu poate fi considerat ecumenic dacă deciziile sale nu sunt acceptate de întreaga Biserică. Sinoadele de la Florența, Hieria și altele similare, aparent ecumenice, nu au fost așa tocmai pentru că nu au reușit să asigure acceptarea deciziilor lor de către Biserică în ansamblu. (La aceasta se poate obiecta: dar ce se întâmplă cu Calcedonul? La urma urmei, a fost respins de Siria și Egipt - deci nu putem spune că deciziile sale au fost acceptate „de Biserică în ansamblu”?) Episcopii - continuă Homiakov - fiind învățători ai credinței, stabilesc și proclamă adevărul la conciliu; dar aceste hotărâri trebuie recunoscute de întregul popor al lui Dumnezeu, inclusiv de laici, căci întregul popor al lui Dumnezeu este păzitorul tradiției. O astfel de subliniere a necesității recunoașterii conciliilor de către Biserică în ansamblu a stârnit suspiciuni în rândul unor teologi ortodocși - atât greci, cât și ruși. Se temeau că Homiakov și adepții săi încălcau prerogativele episcopatului și căutau să „democratizeze” ideea de biserică. Însă punctul de vedere al lui Homiakov, în forma sa atent formulată și păstrată cu grijă, se bucură de o recunoaștere destul de largă în teologia ortodoxă modernă.

Acest act de recunoaștere, acceptare a conciliilor de către biserică în ansamblu nu ar trebui înțeles în sens juridic:

Aceasta nu înseamnă că deciziile conciliului au nevoie în continuare de confirmare printr-un plebiscit general și că în afara acestuia nu au nicio forță. Un astfel de plebiscit nu există. Cu toate acestea, există o clarificare a unui fapt evident, și anume că vocea conciliului a fost într-adevăr (sau nu a fost) vocea conciliarității bisericii și asta este tot (Protopopul Serghie Bulgakov).

La un veritabil Conciliu Ecumenic, episcopii învață care este adevărul și îl proclamă. Această proclamație este apoi verificată prin acceptarea ei de către întregul popor creștin - o acceptare care, de regulă, nu are o exprimare directă și formală, ci este vie.

Caracterul ecumenic al conciliului nu este determinat doar de numărul sau componența participanților:

Un Sinod „Ecumenic” este considerat astfel nu pentru că la el participă reprezentanți autorizați ai tuturor bisericilor autocefale, ci pentru că mărturisește despre credința Bisericii Ecumenice (Mitropolitul Serafim).

Caracterul ecumenic al Conciliului nu poate fi stabilit doar prin criterii externe: „Adevărul nu poate avea un criteriu extern, căci este clar în sine și are dovezi interne” (V. Lossky). Infailibilitatea Bisericii nu poate fi nici formulată în termeni „externi”, nici interpretată într-un sens prea „material”:

Nu „natura ecumenică” a sinoadelor, ci adevărul lor face ca deciziile lor să fie obligatorii pentru noi. Atingem aici secretul fundamental al învățăturii ortodoxe despre biserică: biserica este miracolul prezenței lui Dumnezeu printre oameni, deasupra oricăror „criterii” formale, a oricărei „infailibilități” formale. Nu este suficient să convoci un „Sinod Ecumenic”... este necesar ca printre cei adunați să fie prezent Cel care a spus: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața”. Fără această prezență, adunarea nu va rămâne în adevăr, oricât de numeroasă și reprezentativă ar fi. Protestanții și catolicii, de obicei, nu înțeleg acest adevăr fundamental al Ortodoxiei: ambii materializează prezența lui Dumnezeu în biserică: unii în litera Scripturii, alții în persoana papei. În acest fel, ei nu evită miracolul, ci îl limitează la o formă specifică. Pentru Ortodoxie, singurul „criteriu al adevărului” rămâne Dumnezeu Însuși, trăind în mod misterios în biserică și conducând-o pe calea Adevărului (Arhipreotul John Meyendorff).

Cei vii și morții. Maica Domnului

În Dumnezeu și în Biserica Sa nu există nicio despărțire între cei vii și cei morți, ci toți suntem una în dragostea Tatălui. Vii sau morți, ca membri ai Bisericii, aparținem totuși unei singure familii și ne păstrăm responsabilitatea de a purta poverile unii altora. De aceea, așa cum aici, pe pământ, creștinii ortodocși se roagă unii pentru alții și se cer unii altora să se roage unii pentru alții, tot așa se roagă pentru credincioșii plecați și îi cer să se roage pentru cei vii. Moartea nu poate rupe legăturile iubirii reciproce care îi leagă pe membrii Bisericii.

Rugăciuni pentru cei plecați. „Împreună cu sfinții, odihnește, Hristoase, sufletele robilor Tăi, unde nu este nici boală, nici întristare, nici tânguire, ci viață veșnică.” Așa se roagă Biserica Ortodoxă pentru credincioșii plecați. Și, de asemenea:

Dumnezeul duhurilor și al oricărui trup. Tu ai călcat în picioare moartea și l-ai învins pe diavol și ai dat viață lumii Tale. Odihnește-te, Doamne, sufletele robilor

Tăi plecați într-un loc de lumină, odihnă și pace, de unde fuge orice durere, întristare și tânguire. Iartă-le orice păcat - în cuvânt, faptă, gând.

Creștinii ortodocși cred că creștinii de aici, pe pământ, ar trebui să se roage pentru morți și cred că aceste rugăciuni îi ajută pe morți. Dar cum anume îi ajută rugăciunile noastre? Care este exact starea sufletelor noastre între moarte și învierea trupului în Ziua Judecății? În această privință, învățătura ortodoxă nu este pe deplin clară și a variat de-a lungul anilor. În secolul al XVII-lea, o serie de autori ortodocși - în special Petru Mogila și Dositei în Confesiunile sale - au susținut doctrina catolică a purgatoriului, sau ceva foarte apropiat de aceasta. (Conform învățăturii normative a Bisericii Catolice, cel puțin în trecut, sufletele din purgatoriu suferă chinuri ispășitoare, „plătind" pentru păcatele lor.) Astăzi, marea majoritate, dacă nu toți, teologii ortodocși resping ideea de purgatoriu, cel puțin sub această formă. Majoritatea tind să creadă că credincioșii decedați nu suferă deloc. O altă școală de teologie susține că, dacă morții suferă, suferința lor nu este ispășitoare, ci purificatoare. Căci atunci când un om moare în harul lui Dumnezeu, Dumnezeu îi iartă în mod liber toate păcatele sale și nu cere nicio pedeapsă ispășitoare. Hristos, Mielul lui Dumnezeu, care a luat păcatele lumii, este singura noastră ispășire și satisfacție. Un al treilea grup de teologi preferă să lase problema complet deschisă: să evităm formulările detaliate despre viața de după moarte, spun ei, și să menținem în schimb rezerva respectuoasă a ignoranței. Când Sfântul Anton Egipteanul a fost odată curios despre providența divină, o voce i-a venit spunând: „Antone, ia aminte, căci acestea sunt judecățile lui Dumnezeu și nu este treaba ta să le cunoști".

Sfinți. Simeon Noul Teolog descrie lanțul de aur pe care îl formează sfinții:

Sfânta Treime, pătrunzând pe fiecare, de la primul până la ultimul, din cap până în picioare, îi leagă pe toți... Sfinții fiecărei generații, unindu-se cu cei care au murit înaintea lor și, asemenea lor, plini de lumină, devin un lanț de aur, unde fiecare sfânt este o verigă separată, unit cu ceilalți prin credință, fapte și iubire. Astfel, în Singurul Dumnezeu, ei formează un singur lanț, care nu se rupe ușor.

Aceasta este ideea ortodoxă a comuniunii sfinților. Acest lanț este un lanț al iubirii și rugăciunii reciproce, iar în această rugăciune și iubire își ocupă locul membrii bisericii, trăitori pe pământ și „chemați la sfințenie".

Un creștin ortodox este liber să ceară în privat rugăciunile oricărui membru al Bisericii, canonizat sau nu. Ar fi destul de firesc ca un copil ortodox orfan să-și încheie rugăciunile de seară cerând mijlocirea nu numai a Maicii Domnului și a sfinților, ci și a propriilor părinți. Dar în cultul public, Biserica cere de obicei rugăciunile doar ale celor pe care i-a declarat oficial sfinți. În cazuri excepționale, însă, venerația publică poate fi stabilită fără procedura formală de canonizare.

Biserica Greacă aflată sub jugul Imperiului Otoman a comemorat adesea noii martiri în slujbele sale, dar, evitând conflictul cu autoritățile turce, de obicei nu a săvârșit un act oficial de canonizare. În majoritatea cazurilor, venerarea noilor martiri a apărut spontan, la inițiativa poporului. Același lucru s-a întâmplat și sub regimul comunist cu noii martiri ai Rusiei: mult timp au fost venerați în secret de credincioșii fostei Uniuni Sovietice și abia după 1988 Biserica Rusă a putut să-i proclame deschis ca sfinți.

Venerarea sfinților este strâns legată de venerarea icoanelor. Creștinii ortodocși păstrează icoane nu doar în biserici, ci și în fiecare cameră a casei și chiar în mașini și autobuze. Aceste icoane omniprezente servesc drept loc de întâlnire între membrii bisericii în viață și cei decedați. Icoanele îi ajută pe creștinii ortodocși să-i vadă pe sfinți nu ca pe niște figuri îndepărtate și legendare ale trecutului, ci ca pe contemporani și prieteni personali.

La botez, unui creștin ortodox i se dă numele unui sfânt. Acesta servește ca simbol al intrării în unitatea Bisericii, care include nu numai Biserica pământească, ci și cea cerească. Creștinii ortodocși îl venerează în special pe sfântul al cărui nume îl poartă; de obicei, păstrează o icoană a sfântului protector în camera lor și se roagă zilnic la el pentru mijlocire. Ei consideră sărbătoarea sfântului lor ziua lor onomastică, iar pentru majoritatea ortodocșilor (precum și pentru majoritatea catolicilor din Europa continentală) această zi înseamnă mult mai mult decât propria lor zi de naștere. În Serbia, fiecare familie are propriul sfânt și îi celebrează memoria împreună. Această sărbătoare se numește slava.

Creștinii ortodocși invocă în rugăciunile lor nu doar sfinții, ci și îngerii, în special îngerul lor păzitor. Îngerii „ne protejează cu mijlocirea lor și ne acoperă cu aripile protectoare ale gloriei lor netrupești”.

Maica Domnului. Printre sfinți, Preasfânta Fecioară Maria ocupă o poziție specială, pe care ortodocșii o cinstesc ca fiind cea mai excelentă dintre creațiile lui Dumnezeu, „mai vrednică decât heruvimii și neasemuit mai slăvită decât serafimii”. Să subliniem că o numim cea mai slăvită dintre creațiile lui Dumnezeu. Ortodocșii, la fel ca și catolicii, o venerează pe Maica Domnului, dar membrii bisericii nu o consideră a patra persoană a Treimii și nu îi acordă venerația cuvenită numai lui Dumnezeu. În teologia greacă această distincție se face foarte clar: există un termen special, latreia, pentru slujirea lui Dumnezeu, în timp ce venerarea Fecioarei este desemnată prin termeni cu totul diferiți: duleia, huperduleia sau proskunesis.

În slujbele bisericești ortodoxe, Maria este menționată foarte des și, la fiecare ocazie, este numită cu titlul său complet: „Preasfântă, Preacurată, Preafericită și Slăvită Născătoare de Dumnezeu și Pururea Fecioară Maria”. Aceasta include

cele trei epitete principale aplicate de Biserica Ortodoxă Fecioarei Maria: Theotokos (Maica Domnului), Aeipartenos (Pururea Fecioară) și Panagia (Preasfântă). Primul epitet i-a fost atribuit de Sinodul Ecumenic al Treilea (Efes, 431), al doilea de Sinodul Ecumenic al Cincilea (Constantinopol, 553) [74] . Titlul Panagia, deși nu face obiectul unei definiții doctrinare, este totuși recunoscut și folosit de toți ortodocșii.

Numele de „Născătoare de Dumnezeu" este deosebit de important, deoarece conține cheia înțelegerii cinstirii ortodoxe a Fecioarei. O cinstim pe Maria pentru că este Maica Domnului nostru. O cinstim nu în sine, ci în relația ei cu Hristos. Astfel încât cinstirea Mariei nu numai că nu umbrește cultul lui Dumnezeu, ci dimpotrivă: cu cât o cinstim mai mult pe Maria, cu atât recunoaștem mai viu măreția Fiului ei, căci pentru Fiul o cinstim pe Maică.

O cinstim pe Mamă de dragul Fiului: Mariologia este continuarea imediată a Cristologiei. Părinții Sinodului de la Efes au insistat asupra titlului de Theotokos nu pentru că ar fi vrut să o glorifice pe Maria de dragul ei însăși, independent de Fiul, ci pentru că numai cinstind-o pe Maria puteau păstra doctrina corectă a persoanei lui Hristos. Oricine reflectează asupra sensului profund al acestei mari ziceri: Cuvântul S-a făcut trup, nu poate să nu simtă respect pentru cea care a fost aleasă ca instrument al unui mister atât de incomprehensibil. Când oamenii refuză să o cinstească pe Maria, cel mai adesea este pentru că nu cred cu adevărat în Întrupare.

Însă ortodocșii o venerează pe Maria nu doar pentru că este Theotokos, ci și pentru că este Panaghia, Preasfânta. Printre toate creațiile lui Dumnezeu, ea este exemplul suprem de sinergie sau cooperare între scopul divin și libertatea umană. Dumnezeu, care onorează întotdeauna libertatea noastră, nu a vrut să se întrupe fără consimțământul liber al Mamei Sale. El a așteptat răspunsul ei voluntar: „Iată roaba Domnului; fie-mi mie după cuvântul tău" (Luca 1:38). Maria putea refuza; ea a participat nu pasiv, ci activ la celebrarea sacramentului. După cum spunea Nicolae Cabasilas:

Întruparea a fost lucrarea nu numai a Tatălui, a Puterii și a Duhului Său..., ci și lucrarea voinței și credinței Fecioarei... După cum Dumnezeu S-a întrupat de bunăvoie, așa a voit ca Maica Sa să-L nască liber și cu deplinul ei consimțământ.

Dacă Hristos este Noul Adam, atunci Maria este Noua Evă, a cărei supunere față de voința lui Dumnezeu se opune neascultării Evei în Paradis. „Astfel, nodul neascultării Evei a fost dezlegat prin supunerea Mariei. Căci ceea ce Eva, fecioara, a legat prin necredința ei, Fecioara Maria a dezlegat prin credința ei" (Ireneu din Lyon). „Moarte prin Eva, viață prin Maria" (Fericitul Ieronim).

Biserica Ortodoxă o numește pe Maria Preasfântă și o numește și „neprihănită” sau „imaculată” (în greacă, achrantos). Toți ortodocșii sunt de acord că Maica Domnului este liberă de păcatul actual. Dar este ea și liberă de păcatul originar? Cu alte cuvinte, sunt ortodocșii de acord cu doctrina catolică a Neprihănitei Zămisliri, proclamată ca dogmă de Papa Pius al IX-lea în 1854? Dogma afirmă că Maria, din momentul zămislirii sale de către mama sa, Sfânta Ana, a fost eliberată de „orice urmă de păcat originar” printr-un act special al lui Dumnezeu. De fapt, Biserica Ortodoxă nu a făcut niciodată o declarație oficială și definitivă cu privire la această problemă. În trecut, scriitorii ortodocși individuali, dacă nu au afirmat direct doctrina Neprihănitei Zămisliri, au fost cel puțin aproape de ea, dar după 1854, marea majoritate a ortodocșilor a respins această dogmă din mai multe motive. Ortodocșii consideră că dogma este inutilă; ei consideră, de asemenea, că, așa cum este formulată de Biserica Romano-Catolică, implică o concepție falsă a păcatului originar; Ei sunt suspicioși față de dogmă deoarece o separă pe Maria de restul descendenților lui Adam și o plasează pe un plan complet diferit de toți ceilalți bărbați și femei drepți din Vechiul Testament. Cu toate acestea, din punctul de vedere ortodox, întreaga chestiune este mai degrabă o chestiune de opinie teologică, iar dacă vreun ortodox de astăzi se simte îndemnat să creadă în Neprihănita Zămislire, nu va fi considerat eretic pentru acest lucru.

Însă, deși Ortodoxia neagă în mare măsură dogma neprihănitei zămisliri a Mariei, ea crede cu tărie în înălțarea ei trupească (Adormirea). Ca toți ceilalți oameni, Maria a suferit moartea fizică, dar învierea ei trupească a venit imediat: după moartea ei, trupul ei a fost dus sau „asumat” la cer, iar mormântul ei a fost găsit gol. Ea a trecut dincolo de moarte și judecată și se află deja în veacul viitor. Dar acest lucru nu o separă de restul umanității, căci cu toții sperăm să atingem într-o zi slava trupească de care se bucură deja Maria.

Credința în Înălțarea Maicii Domnului este afirmată clar și fără echivoc în imnurile cântate în biserică pe 15/28 august, de sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului. Însă Ortodoxia, spre deosebire de Roma, nu a declarat niciodată înălțarea ei dogmă și nici nu o va face. Doctrinele Treimii și Întrupării au fost declarate dogme deoarece țin de predicarea publică a bisericii, dar glorificarea Maicii Domnului este proprietatea tradiției interne a bisericii:

Este greu să vorbești și nu mai puțin greu să gândești la misterele pe care Biserica le păstrează în adâncurile ascunse ale conștiinței sale interioare… Maica Domnului nu a fost niciodată tema predicilor publice ale apostolilor. În timp ce Hristos a fost predicat de pe acoperișuri și proclamat tuturor în învățătura originală adresată întregii lumi, misterul Maicei Sale a fost revelat doar celor din interiorul Bisericii… Ea nu este atât un obiect al credinței, cât temelia speranței

noastre, rodul credinței, copt în Tradiție. Așadar, să rămânem tăcuți și să nu încercăm să formulăm în dogme slava supremă a Maicii Domnului (V. Lossky).

Ultimele lucruri

Pentru creștini, în cele din urmă, există doar două alternative: raiul și iadul. Biserica așteaptă venirea vremurilor de pe urmă, care în teologia greacă se numește apocatastasis, sau „restaurare”. Apoi, Hristos se va întoarce în glorie pentru a judeca viii și morții. Apocatastasa finală implică, așa cum am văzut, răscumpărarea și glorificarea materiei: în Ziua Judecății, cei drepți se vor ridica din mormânt și se vor reuni cu un trup - nu trupul pe care îl avem acum, ci un trup transformat, „spiritual”, în care sfințenia interioară se va exprima în exterior. Și nu numai trupurile umane vor fi transformate, ci întreaga lume materială: Dumnezeu va crea un cer și un pământ noi.

Dar există și iad, precum și rai. În ultima vreme, mulți creștini, nu numai în Occident, ci uneori și în Biserica Ortodoxă, au ajuns să considere ideea de iad ca fiind incompatibilă cu credința într-un Dumnezeu iubitor. Dar a spune asta înseamnă a cădea într-o tristă și periculoasă confuzie de gândire. Este adevărat că Dumnezeu ne iubește cu o iubire infinită, dar este, de asemenea, adevărat că ne-a dat liber arbitru. Și din moment ce avem liber arbitru, suntem capabili să-L respingem pe Dumnezeu. Dacă există liber arbitru, atunci există iad, căci iadul nu este altceva decât o îndepărtare de Dumnezeu. Negând iadul, negăm liberul arbitru. „Nimeni nu este atât de bun și milostiv ca Dumnezeu”, spunea Marcu Pustnicul la începutul secolului al V-lea, „dar nici măcar El nu iartă pe cei care nu se pocăiesc”. Dumnezeu nu vrea să ne forțeze să-L iubim, căci iubirea încetează să fie iubire atunci când nu este liberă. Cum poate atunci El să-i împace cu Sine pe cei care resping orice împăcare?

Poziția ortodoxă cu privire la Judecata de Apoi și la iad este exprimată clar în selecția lecturilor liturgice evanghelice pentru cele trei duminici care preced Postul Mare. În prima duminică se citește parabola vameșului și a fariseului, în a doua, parabola fiului risipitor: povești care ilustrează imensitatea milei divine și a iertării față de toți păcătoșii pocăiți. Dar în a treia duminică se citește parabola oilor și a caprelor, menită să ne amintească de un alt adevăr: posibilitatea de a-L respinge pe Dumnezeu și de a cădea de la El în iad: „Atunci va zice și celor de la stânga: Duceți-vă de la Mine, blestemaților, în focul cel veșnic, pregătit diavolului și îngerilor lui” (Matei 25, 41).

În învățătura ortodoxă despre Dumnezeu nu există frică. Creștinii ortodocși nu se închină înaintea lui Dumnezeu cu o frică jalnică, ci Îl consideră un iubitor de omenire. Cu toate acestea, ei nu uită că la a Doua Sa Venire, Hristos va veni ca judecător.

Iadul nu este atât un loc în care Dumnezeu îi întemnițează pe oameni, cât mai degrabă un loc în care oamenii înșiși, abuzându-și liberul arbitru, s-au întemnițat. Dar chiar și în iad, păcătoșii nu sunt lipsiți de iubirea lui Dumnezeu; pur și simplu, prin virtutea propriei lor alegeri, ei experimentează ca suferință ceea ce sfinții experimentează ca bucurie. „Iubirea divină va deveni un chin insuportabil pentru cei care nu au dobândit-o în ei înșiși” (V. Lossky).

Iadul există ca una dintre alternativele finale. Unii Părinți, însă, credeau că, în cele din urmă, toți vor fi împăcați cu Dumnezeu. Ar fi o erezie să spunem că toți trebuie mântuiți, căci aceasta ar însemna să negăm liberul arbitru; dar este permis să sperăm că toți vor fi mântuiți. Până la venirea Zilei Judecății, nu trebuie să disperăm de mântuirea nimănui, ci trebuie să cerem și să ne rugăm pentru împăcarea cu toți, fără excepție. Nimeni nu ar trebui exclus de la mijlocirea noastră iubitoare. „Ce fel de inimă este milostivă?”, întreabă Isaac Sirianul. „Inima care arde de dragoste pentru toată creația: pentru oameni, păsări, animale, demoni - pentru toate creaturile.” Grigore de Nyssa spunea că creștinii au dreptul să spere chiar și la răscumpărarea diavolului.

Biblia se încheie cu un strigăt de așteptare extatică: „Iată, vin curând. Amin. Vino, Doamne Isuse!” (Apocalipsa 22:20). În același spirit de speranță pasională, primii creștini se rugau: „Să vină harul și să treacă lumea aceasta”. Într-un sens, primii creștini greșeau: își imaginau că sfârșitul lumii era aproape, totuși au trecut două milenii și nu există sfârșit. Nu ne este dat să cunoaștem vremurile și anotimpurile și este posibil ca ordinea actuală a lucrurilor să continue încă multe milenii. Dar, într-un alt sens, biserica primară avea dreptate. Căci, indiferent dacă sfârșitul vine mai devreme sau mai târziu, este inevitabil și este întotdeauna aproape în sens spiritual, chiar dacă este îndepărtat în timp. Ziua Domnului va veni „ca un hoț noaptea” (1 Tesaloniceni 5:2), la o oră la care ne așteptăm cel mai puțin. Prin urmare, creștinii, ca și pe vremea apostolilor, trebuie să fie întotdeauna pregătiți, într-o stare de așteptare neîncetată. Unul dintre cele mai încurajatoare semne din ortodoxia modernă este conștientizarea reînnoită în rândul multor ortodocși a celei de-a Doua Veniri și a semnificației acesteia. „Când un pastor a vizitat recent Rusia și a fost întrebat care este cea mai presantă problemă a Bisericii Ruse, preotul a răspuns fără ezitare: A Doua Venire.”

Însă a Doua Venire nu este pur și simplu un eveniment viitor: în viața Bisericii, veacul viitor începe deja să străpungă veacul prezent. Pentru membrii Bisericii lui Dumnezeu, „vremurile din urmă” au început deja, căci aici și acum creștinii gustă din primele roade ale Împărăției lui Dumnezeu. Chiar și așa, vino, Doamne Isuse! El vine deja – în Dumnezeiasca Liturghie și închinare a Bisericii.

CULT ORTODOX, I: RAIUL PE PĂMÂNT.

Articolul este citat din publicația *Biserica Ortodoxă* . Episcopul Kallistos (Ware) de Diokleia. Institutul Biblic și Teologic al Sfântului Apostol Andrei. Moscova, 2001. Pp. 273–283.

Biserica este raiul pe pământ,

unde locuiește și acționează Dumnezeul ceresc.

Sfântul Gherman, Patriarhul

Constantinopol (+ 733)

Religie și cult

În „Povestea anilor trecuți” există o poveste despre cum prințul Vladimir, pe atunci încă păgân, a vrut să găsească adevărata credință și și-a trimis tovarășii în diferite țări. Aceștia s-au dus mai întâi la musulmani - bulgarii de pe Volga; dar văzând cum priveau în jur în timpul rugăciunii, ca și cum ar fi fost posedați, au mers mai departe cu un sentiment de dezamăgire. „Nu este bucurie în ei”, i-au spus lui Vladimir, „ci doar tristețe și o mare duhoare; și nu este nimic bun în învățătura lor”. După ce au mers apoi în Germania și la Roma, ambasadorii au găsit slujba divină de acolo mai acceptabilă, dar s-au plâns că și aici lipsea frumusețea. În cele din urmă, au ajuns la Constantinopol și au participat la liturghia divină în Catedrala Sfânta Sofia. Abia aici au găsit ceea ce căutau. „Nu știam dacă suntem în cer sau pe pământ: căci nu există o asemenea splendoare și o asemenea frumusețe pe pământ și nu știm cum să o exprimăm. Tot ce știm este că Dumnezeu este cu oamenii de acolo, iar slujba lor este mai bună decât în toate celelalte țări.”

Această poveste dezvăluie câteva dintre caracteristicile creștinismului ortodox. În primul rând, accentul este pus pe frumusețea divină: nu putem uita această frumusețe. Mulți au remarcat că darul special al popoarelor ortodoxe, în special al Bizanțului și al Rusiei, este capacitatea de a percepe frumusețea lumii spirituale și de a exprima această frumusețe cerească în închinare.

În al doilea rând, este caracteristic faptul că ambasadorii ruși au spus: „Nu știam dacă suntem în cer sau pe pământ”. Pentru Biserica Ortodoxă, cultul nu este altceva decât „cerul pe pământ”. Divina Liturghie îmbrățișează ambele lumi, căci liturghia este aceeași în cer și pe pământ: un altar, o jertfă, o prezență. În orice loc de cult, oricât de modest ar fi în exterior, atunci când credincioșii se adună pentru a celebra Euharistia, ei se adună „într-un loc ceresc”. Oriunde sunt ridicate Sfintele Daruri, nu este prezentă doar comunitatea locală, ci biserica universală: sfinții, îngerii, Maica Domnului și Hristos însuși. „Acum puterile cerești

slujesc împreună cu noi în mod nevăzut". „Știm că Dumnezeu rămâne acolo cu oamenii".

Inspirați de viziunea „raiului pe pământ", ortodocșii s-au străduit să facă din slujba lor de cult, în splendoarea și frumusețea sa exterioară, asemenea icoanei marii liturghii din ceruri. În anul 612, clerul Catedralei Sfânta Sofia număra 80 de preoți, 150 de diaconi, 40 de diaconese, 70 de subdiaconi, 160 de cititori, 25 de coriști și 100 de portari. Această listă oferă o idee vagă despre splendoarea slujbei la care au participat trimișii prințului Vladimir. Dar cei care au văzut slujba de cult ortodox într-un cadru exterior complet diferit, nu mai puțin decât locuitorii Kievului, au experimentat sentimentul prezenței lui Dumnezeu printre oameni. Să ne întoarcem, de exemplu, de la „Povestea anilor trecuți" la o scrisoare a unei englezoaice, scrisă în 1935:

Dimineața asta a fost atât de ciudată. O clădire misiunii presbiteriane foarte murdară și sordidă, situată pe terasa grajdurilor de deasupra garajelor, unde rușilor li se permitea să celebreze liturghia o dată la două săptămâni. Un iconostas fals și câteva icoane noi. O platformă murdară pentru îngenunchere și o bancă de-a lungul peretelui... Și în mijlocul acesteia, doi preoți bătrâni maiestuoși și un diacon, nori de tămâie și Anafora – o impresie uimitoare, supranaturală.

Există o a treia caracteristică, ilustrată de povestea ambasadorilor lui Vladimir. În căutarea lor a adevăratei credințe, rușii nu au întrebat despre reguli morale și nici nu au cerut justificări raționale pentru doctrină, ci au observat diverse popoare în timpul cultului. Abordarea ortodoxă a religiei este în esență o abordare liturgică: implică includerea doctrinei în contextul cultului. Nu este întâmplător faptul că cuvântul „ortodoxie" înseamnă atât adevărata credință, cât și adevăratul cult, căci aceste două lucruri sunt inextricabil legate. Se spunea pe bună dreptate despre bizantini că „dogma lor nu este doar un sistem intelectual, înțeles de cler și comunicat laicilor, ci un câmp vizual în care toate lucrurile pământești sunt contemplate în relația lor cu lucrurile cerești, în primul rând prin cultul liturgic". Conform lui Georges Florovsky, „Creștinismul este o religie liturgică. Biserica este, în primul rând, o comunitate unită prin cult. Cultul este pe primul loc, urmat de dogmă și disciplina. Oricine vrea să cunoască Ortodoxia nu ar trebui să citească atât cărți, cât să urmeze exemplul alaiului lui Vladimir și să participe la liturghie. Așa cum i-a spus Hristos Apostolului Andrei: «vino și vezi» (Ioan 1:39).

Ortodoxia consideră omul în primul rând o creație liturgică. Omul se manifestă în cea mai mare măsură atunci când îl glorifică pe Dumnezeu; își găsește perfecțiunea și plenitudinea propriei ființe în închinare. Ortodocșii și-au pus întreaga experiență religioasă în Liturghia Divină ca expresie a propriei credințe. Liturghia a inspirat cele mai bune exemple de poezie, pictură și muzică ortodoxă.

Printre ortodocși, Liturghia nu a devenit proprietatea exclusivă a savanților și a clerului, ca în Occidentul medieval, ci a rămas populară - bogăția comună a întregului popor creștin:

Laicul ortodox obișnuit este obișnuit cu biserica încă din frageda copilărie și se simte ca acasă în ea. El este bine familiarizat cu părțile rostite ale divinei liturghii și ia parte la ritul sacru cu o ușurință inconștientă, naturală - o atitudine care în Occident este caracteristică doar celor super-credincioși și clerului (Austin Oakley, Liturgia Ortodoxă (Londra 1958), p. 12).

În vremuri dificile din istoria lor - sub mongoli, turci, comuniști - popoarele ortodoxe s-au îndreptat către Divina Liturghie pentru inspirație și o nouă speranță. Și s-au îndreptat pe bună dreptate.

Rit extern de cult:

preot și oameni

Schema de bază a slujbelor este aceeași atât pentru ortodocși, cât și pentru catolici: pe primul loc se află Liturghia Sfintei Iunii (Euharistia sau Liturghia), pe locul al doilea se află alte slujbe ale ciclului zilnic (două slujbe principale - Utrenia și Vecernia, Oficiul de la Miezul Nopții, Ceasul I, al Treilea, al Șaselea și al Nouălea și Completoarea), pe locul al treilea se află slujbele pentru ocazii speciale: botez, nuntă, depunerea jurămintelor monahale, încoronare, sfințirea unei biserici, slujba de înmormântare pentru decedați. Pe lângă acestea, Biserica Ortodoxă practică un număr mare de diferite tipuri de sfințiri minore.

În timp ce bisericile anglicane și aproape toate bisericile romano-catolice celebrează zilnic Euharistia, în Biserica Ortodoxă de astăzi liturghia zilnică se practică doar în catedrale și mănăstiri mari. În bisericile parohiale obișnuite, Euharistia se celebrează doar duminicile și de sărbători. Dar în Rusia modernă, unde lăcașurile de cult sunt puține și unde mulți creștini sunt obligați să lucreze duminica, liturghia zilnică a devenit obișnuită în multe parohii urbane.

În cadrul slujbelor sale, Biserica Ortodoxă folosește limba locală: araba la Antiohia, finlandeza la Helsinki, japoneza la Tokyo, engleza (când este necesar) la Londra și New York. Una dintre primele sarcini ale misionarilor ortodocși, de la Chiril și Metodie în secolul al IX-lea până la Inochentie (Veniaminov) și Nicolae (Kasatkin) în secolul al XIX-lea, a fost traducerea cărților liturgice în dialecte locale. Cu toate acestea, în practică, există excepții de la principiul general al utilizării limbilor locale: astfel, bisericile vorbitoare de limbă greacă au adoptat nu greaca modernă, ci greaca Noului Testament și a Bizanțului; cât despre Biserica Rusă, aceasta folosește încă traduceri medievale în slavona bisericească. În

1906, mulți episcopi ruși au recomandat de fapt o înlocuire mai mult sau mai puțin universală a slavonei bisericești cu rusa modernă, dar Revoluția Bolșevică a împiedicat punerea în practică a acestui plan.

În Biserica Ortodoxă de astăzi, ca și în Biserica primară, toate slujbele sunt cântate sau recitate. Nu există un echivalent în Ortodoxie pentru „Liturghia joasă" romană sau „Slujba de lectură" anglicană. La fiecare celebrare a Liturghiei, la fiecare Utrenie sau Vecernie, se arde tămâie și se aud cântări, chiar dacă nu există cor sau congregație, ci doar un preot și un singur cititor. Muzica bisericească a ortodocșilor vorbitori de limbă greacă folosește încă cântarea bizantină la opt voci. Această cântare a fost adusă în țările slave de către misionarii bizantini, dar de-a lungul secolelor s-a schimbat foarte mult, iar diferitele biserici slave și-au dezvoltat fiecare propriul stil și tradiție de muzică bisericească. Printre aceste tradiții, cea mai cunoscută și mai atractivă pentru ascultătorul occidental este tradiția rusă. Mulți consideră muzica bisericească rusă ca fiind cea mai rafinată din creștinism; atât în Rusia însăși, cât și în străinătate, corurile rusești se bucură de o reputație binemeritată. Până foarte recent, toate cântările din bisericile ortodoxe erau interpretate de coruri; astăzi, într-un număr mic, dar tot mai mare, de biserici din Grecia, Rusia, România și diaspora ortodoxă, cântatul congregațional începe să revină: dacă nu pe tot parcursul slujbei, atunci cel puțin în momente speciale, cum ar fi recitarea Crezului și a Rugăciunii Domnești.

Ca și în biserica primară, Biserica Ortodoxă de astăzi nu este însoțită de cântece și nu are muzică instrumentală, cu excepția unor comunități ortodoxe, în special grecești, din America, care au o înclinație pentru orgă și armoniu. Majoritatea ortodocșilor nu folosesc clopote de mână în interiorul bisericii, ci își construiesc turnuri cu clopotnițe în exterior și sunt foarte încântați de dangătul clopotelor, care sunt trase nu numai înainte de slujbă, ci și în anumite momente în timpul slujbei. Dangătul clopotelor rusești este deosebit de faimos. Pavel de Alep, care a vizitat Moscova în 1655, a scris: „Nimic nu m-a mișcat atât de mult ca dangătul armonios al tuturor clopotelor în ajunul duminicilor și al marilor sărbători, precum și la miezul nopții dinaintea începerii sărbătorilor. De vibrațiile lor, pământul a tremurat, iar vuietul vocilor lor, ca un tunet, s-a înălțat la cer." „Ei trag clopote de bronz, după obiceiul lor. Dumnezeu să nu se teamă de splendoarea zgomotoasă a dangătului lor!"

O biserică ortodoxă are de obicei un plan aproximativ pătrat, cu un spațiu central mare, acoperit de o cupolă. (În Rusia, cupolele bisericilor au căpătat forma izbitoare de ceapă, atât de caracteristică oricărui peisaj rusesc.) Navele și capelele alungite, comune catedralelor și bisericilor parohiale gotice mari, nu au devenit comune în arhitectura bisericească orientală. În trecut, nu se obișnuia să se instaleze scaune sau bănci cu spătar în partea centrală a bisericii, deși puteau

exista bănci sau bănci de-a lungul pereților. Din păcate, în ultimii ani, atât în Grecia, cât și în diaspora, a existat o tendință tot mai mare de a umple întreaga biserică cu rânduri de scaune. În ciuda acestui fapt, este încă obișnuit ca ortodocșii să stea în picioare pentru o mare parte din slujbă (vizitatorii neortodocși sunt adesea uimiți să vadă femei în vârstă stând în picioare ore întregi, fără a da semne de oboseală), dar există momente când cei adunați în biserică pot sta jos sau îngenunchea. Canonul 20 al Primului Sinod Ecumenic interzice îngenuncherea duminicilor și în oricare dintre cele cincizeci de zile dintre Paște și Rusalii, dar astăzi, din păcate, această regulă nu este întotdeauna respectată cu strictețe.

Este remarcabil ce diferență semnificativă face prezența sau absența scaunelor în spiritul cultului creștin. Există o flexibilitate, o ușurință inconștientă, în cultul ortodox, care nu se regăsește printre credincioșii occidentali, cel puțin nu la nord de Alpi. Credincioșii occidentali, așezați în rânduri, fiecare la locul său, nu se pot mișca în timpul slujbei fără a provoca confuzie generală; în Occident este obișnuit să se ajungă la biserică la începutul slujbei și să se rămână până la sfârșit. Într-o biserică ortodoxă, oamenii pot veni și pleca mai liber și nimeni nu este deosebit de surprins dacă cineva se mișcă în timpul slujbei. Aceeași ușurință și libertate caracterizează comportamentul preoților: mișcările rituale nu sunt atât de minuțios prescrise ca în Occident, gesturile sunt mai puțin stilizate și mai naturale. Această ușurință, deși uneori poate duce la o lipsă de reverență, constituie totuși o calitate prețioasă pe care ar fi păcat să o pierdem. Creștinii ortodocși se simt în largul lor în biserică: nu ca trupele la paradă, ci ca niște copii în casa tatălui lor. Cultul ortodox este adesea numit „nepământesc”, dar ar fi mai corect să-l numim „casnic”: este o treabă de familie. Dar în spatele acestei ușurințe și a unei atmosfere familiare se află un profund sentiment de mister.

În orice biserică ortodoxă, sanctuarul (zona altarului) este separat de restul încăperii printr-un iconostas, un despărțitor solid, de obicei din lemn, pe care sunt atârnate icoane mari. În antichitate, altarul era separat doar de un despărțitor jos, înalt de un metru sau un metru și jumătate. Uneori, acesta era un rând de coloane independente care susțineau o grindă orizontală sau o arhitravă; un despărțitor de acest fel poate fi văzut în Catedrala Sf. Marcu din Veneția. Abia în vremuri relativ târzii - în multe locuri, nu mai devreme de secolele al XV-lea sau al XVI-lea - spațiul dintre coloane a fost umplut, iar iconostasul și-a căpătat forma solidă actuală. Mulți liturgiști ortodocși de astăzi ar fi bucuroși să urmeze exemplul Sfântului Ioan de Kronstadt și să revină la un tip mai deschis de iconostas; în unele locuri, acest lucru s-a și întâmplat.

În iconostas există trei uși. Ușa mare din centru, numită Ușile Sfinte sau Împărătești, atunci când este deschisă, permite o vedere în interiorul zonei altarului. Această ușă este închisă cu panouri duble, în spatele cărora atârnă o

perdea. Când nu există slujbă, panourile (cu excepția săptămânii Paștelui) sunt închise și perdea este trasă. În timpul slujbelor, ușa este uneori deschisă, alteori închisă; când panourile sunt închise, de obicei perdea este trasă. Cu toate acestea, în multe parohii grecești, panourile nu sunt închise și perdea nu este trasă pe tot parcursul liturghiei. Într-un număr semnificativ de biserici, panourile au fost îndepărtate cu totul; în altele, enoriașii au acționat mult mai corect din punct de vedere liturgic: au păstrat panourile, deși au îndepărtat perdea. Dintre celelalte două uși, cea din stânga duce în proteză, locul de pregătire a Sfintelor Daruri (vasele sacre sunt păstrate aici, iar aici, pe altar, preoții pregătesc pâinea și vinul la începutul liturghiei), iar cea din dreapta duce în diakonicon (folosit acum de obicei ca sacristie, dar inițial era locul unde se păstrau cărțile sacre, în special Evanghelia, și moaștele). Laicii nu au voie în spatele iconostasului, cu excepția ocaziilor speciale, cum ar fi slujirea în timpul liturghiei. Altarul, sau tronul, într-o biserică ortodoxă este plasat lângă peretele estic, în centrul sanctuarului; în spatele lui se află locul înalt pentru episcop.

Bisericile ortodoxe sunt pline de icoane: acestea sunt amplasate pe iconostas, pe pereți, în vitrine pentru icoane și pe pupitru. Când creștinii ortodocși intră într-o biserică, prima lor acțiune este să cumpere o lumânare, să se apropie de icoană, să se închine, sărute icoana și să aprindă lumânarea în fața ei. „Au pus foarte multe icoane”, a remarcat negustorul englez Richard Chancellor, care a vizitat Rusia în timpul domniei Elisabetei I. Atunci când se decorează o biserică, diverse subiecte și imagini iconografice nu sunt aranjate aleatoriu, ci conform unei anumite scheme teologice, astfel încât întreaga clădire formează o singură icoană gigantică, sau o imagine a Împărăției lui Dumnezeu. În arta religioasă ortodoxă, ca și în arta religioasă a Occidentului medieval, există un sistem dezvoltat de simboluri care reglementează decorarea fiecărei părți a clădirii bisericii. Icoanele, frescele și mozaicurile nu sunt simple ornamente menite să ofere bisericii un „aspect atractiv”, ci îndeplinesc o funcție teologică și liturgică specifică.

Icoanele care umplu biserica servesc drept loc de întâlnire între cer și pământ. Întrucât fiecare congregație locală se roagă duminică de duminică, înconjurată de imagini ale lui Hristos, îngeri și sfinți, aceste imagini vizibile îi amintesc continuu credinciosului de prezența invizibilă a întregii comunități cerești la liturghie. Credinciosul simte că zidurile bisericii se deschid spre veșnicie. Icoanele ne ajută să înțelegem că liturghia pământească este una cu marea liturghie cerească. Multitudinea de icoane servește ca o expresie vizibilă a „cerului pe pământ”.

Cultul Bisericii Ortodoxe este comunitar și popular. Orice neortodox care participă mai mult sau mai puțin frecvent la slujbele ortodoxe observă rapid cât de strâns sunt legați membrii comunității de cult - preotul și poporul. Printre

altele, absența rândurilor de bănci contribuie la acest sentiment de unitate. Deși majoritatea ortodocșilor nu se alătură cântărilor, aceasta nu înseamnă că nu iau parte cu adevărat la slujbă; la fel cum iconostasul, chiar și în forma sa solidă actuală, nu îi face deloc pe oameni să se simtă separați de preotul din altar. În orice caz, multe acțiuni ritualice sunt efectuate în fața iconostasului, în văzul tuturor credincioșilor.

Majoritatea slujbelor ortodoxe dau impresia că sunt neîngrădite și nesfârșite. Această impresie este amplificată de repetarea constantă a litaniilor. În formă completă sau scurtă, litania este recitată de mai multe ori în timpul fiecărei slujbe de rit bizantin. În timpul litaniilor, diaconul (sau, dacă nu există diacon, atunci preotul) cheamă poporul să se roage pentru diferitele nevoi ale bisericii și ale lumii, iar la fiecare cerere corul sau poporul răspunde: Doamne, miluiește (în greacă, Kyrie eleison): acestea sunt probabil primele cuvinte pe care un vizitator le prinde într-o slujbă ortodoxă. (În unele litanii, se aude un alt răspuns: Dă-ne, Doamne.) Credincioșii se alătură diferitelor rugăciuni, închinându-se și închinându-se. În general, semnul crucii este făcut de ortodocși mult mai des decât de creștinii occidentali; aici, se acceptă o mai mare libertate: credincioșii se închină după bunul plac, în orice moment, deși, desigur, în timpul slujbei există momente în care aproape toată lumea își face semnul crucii în același timp.

Am descris slujba ortodoxă ca fiind nesfârșită și lejeră. Majoritatea creștinilor occidentali consideră slujbele bizantine, dacă nu literalmente nesfârșite, cel puțin extrem de, insuportabil de lungi. Desigur, slujbele ortodoxe sunt mai lungi decât cele occidentale, dar nu ar trebui să exagerăm. Este foarte posibil să se celebreze liturghia bizantină și să se țină o scurtă predică într-o oră și un sfert, iar Patriarhul Constantinopolului a decretat în 1943 ca în parohiile aflate sub jurisdicția sa liturghiile duminicale să nu dureze mai mult de o oră și jumătate. Rușii practică, în general, slujbe mai lungi decât grecii, dar în parohia rusă medie din exil, priveghiul de toată noaptea de sâmbătă seara nu durează mai mult de două ore, dacă nu mai puțin. Slujbele monahale sunt, desigur, mai lungi: de exemplu, pe Muntele Athos, în zilele marilor sărbători, slujba durează uneori douăsprezece sau chiar cincisprezece ore fără pauză, dar aceasta este cu siguranță o excepție.

Neortodocșii pot fi încurajați de faptul că ortodocșii înșiși sunt adesea la fel de preocupați ca ei de durata slujbelor. „Suntem acum în trudă și întristare”, scrie Pavel de Alep în jurnalul său la sosirea sa în Rusia, „căci toate bisericile lor sunt lipsite de scaune. Nu există niciuna, nici măcar pentru episcop; în timpul întregii slujbe îi vezi pe oameni stând nemișcați ca și cum ar fi făcuți din piatră sau făcând continuu închinăciuni pioase. Dumnezeu să ne ferească de lungimea rugăciunilor, imnurilor și liturghiilor lor, căci suferim amarnic, încât sufletele noastre sunt obosite de oboseală și oboseală.” În mijlocul Săptămânii Mari, Pavel

exclamă: „Doamne, ajută-ne să supraviețuim acestei săptămâni! Cât despre moscoviți, picioarele lor trebuie să fie de fier” (Călătoriile lui Macarie, ed. Ridding, p. 14, 46).

CULTUL ORTODOX, II: SACRAMENTELE.

Articolul este citat din publicația *Biserica Ortodoxă* . Episcopul Kallistos (Ware) de Diokleia. Institutul Biblic și Teologic al Sfântului Apostol Andrei. Moscova, 2001. Pp. 284–308.

El, care era vizibil ca al nostru,

Mântuitorul a trecut acum în sacramente.

Sfântul Leon cel Mare (+ 733)

Locul principal în cultul ortodox aparține sacramentelor sau, așa cum sunt numite în greacă, misterelor. „Euharistia se numește sacrament”, a scris Sfântul Ioan Gură de Aur, „căci ceea ce credem este diferit de ceea ce vedem; dar vedem una și credem alta... Când aud pomenit Trupul lui Hristos, îl înțeleg într-un sens, iar necredinciosul în altul” [75] . Acest caracter dual, extern și intern în același timp, este trăsătura distinctivă a sacramentului. La fel ca biserica, sacramentele sunt simultan vizibile și invizibile; în fiecare sacrament există o combinație a unui simbol vizibil extern cu harul spiritual intern. La botez, un creștin este scufundat exterior în apă și, în același timp, curățit interior de păcate; la Euharistie, el primește ceea ce pare a fi pâine și vin, dar este în realitate trupul și sângele lui Hristos.

În majoritatea sacramentelor, biserica ia lucruri materiale – apă, pâine, vin, ulei – și le face purtătoare ale Duhului. Astfel, sacramentele privesc înapoi la întrupare, când Hristos a luat trup material și a făcut-o purtătoare a Duhului. Dar ele privesc și înainte, sau mai degrabă anticipează, *apocatastaza* și răscumpărarea finală a materiei în Ziua Judecății. Ortodoxia respinge orice încercare de a diminua materialitatea sacramentelor. Persoana umană trebuie văzută în termeni holistici – ca o unitate completă a sufletului și trupului și, prin urmare, cultul sacramental la care participăm noi, oamenii, trebuie să includă și întregul nostru corp împreună cu sufletele noastre. Botezul se săvârșește prin scufundare în apă, în Euharistie se mănâncă pâine dospită, nu ostii, în sacramentul spovedaniei, dezlegarea se dă nu de la distanță, ci prin punerea mâinii pe capul penitentului, în timpul slujbei de înmormântare sicriul este de obicei lăsat deschis, iar toată lumea se apropie de el și sărută defunctul: un trup neînsuflețit inspiră dragoste, nu dezgust.

Biserica Ortodoxă vorbește de obicei despre șapte sacramente, practic aceleași cu cele din teologia romano-catolică. Acestea sunt:

1) botezul,

2) Mirungere (echivalentă cu confirmarea occidentală),

3) Euharistie,

4) pocăința sau mărturisirea

5) preoție,

6) căsătorie,

7) uncțiune.

Abia în secolul al XVII-lea, când influența latină a atins apogeul, această listă a fost definitiv definită. Înainte de aceasta, teologii ortodocși diferă semnificativ în stabilirea numărului de sacramente: astfel, Ioan Damaschin vorbește despre două sacramente, Dionisie Areopagitul - de șase, Iosaf, Mitropolitul Efesului (secolul al XV-lea), - de zece, iar teologii bizantini, care recunoșteau șapte sacramente, diferă în ceea ce privește conținutul acestei liste. Chiar și astăzi, numărul „șapte” nu are nicio semnificație dogmatică specială pentru teologia ortodoxă, ci este folosit în principal în scopul confortului în învățătură.

Cei care propovăduiesc în termeni de „șapte sacramente” trebuie să fie atenți la două interpretări greșite. În primul rând, deși toate șapte sunt sacramente adevărate, nu toate sunt egale în demnitate, dar există o anumită „ierarhie” între ele. De exemplu, Euharistia se află în inima întregii vieți creștine, ceea ce nu este cazul Maslurii. Printre cele șapte sacramente, Botezul și Euharistia ocupă o poziție specială: conform formulei Comitetului Mixt al Teologilor Catolici și Anglicani (București, 1935), aceste două sacramente sunt „cele mai excelente dintre sacramentele divine”.

În al doilea rând, atunci când vorbim despre „cele șapte sacramente”, nu trebuie niciodată să le izolăm de multe alte acțiuni din biserică, care au, de asemenea, un caracter sacramental și, în consecință, sunt numite rituri sacre. Acestea includ riturile asociate cu adoptarea monahismului, marea binecuvântare a apei de Bobotează, slujba de înmormântare și ungerea monarhului. În toate aceste rituri există o combinație între un simbol vizibil extern și har spiritual intern. Biserica Ortodoxă practică și multe binecuvântări mai mici, care au, de asemenea, o natură sacramentală: binecuvântarea cerealelor, vinului și untdelemnului,

fructelor, câmpurilor și caselor, oricărui obiect. Astfel de binecuvântări și slujbe minore sunt uneori foarte practice și prozaice: acestea pot fi rugăciuni pentru binecuvântarea unei mașini sau a unei locomotive diesel, pentru curățarea unei camere de paraziți [76] . Nu există o distincție categorică între sensul mai larg și cel mai restrâns al cuvântului „sacrament”: întreaga viață creștină trebuie considerată ca un întreg, ca un singur mister sau un mare sacrament, ale cărui diverse aspecte sunt exprimate într-o multitudine de acțiuni, dintre care unele sunt săvârșite într-o viață umană o singură dată, în timp ce altele, poate, în fiecare zi.

Sacramentele sunt de natură personală: ele sunt mijloacele prin care harul lui Dumnezeu este dăruit fiecărui creștin în mod individual. Din acest motiv, în majoritatea sacramentelor Bisericii Ortodoxe, preotul strigă numele creștin al fiecărei persoane. De exemplu, atunci când dă Sfânta Împărtășanie, el spune: „Robul lui Dumnezeu [nume] se împărtășește cu Sfântul Trup și Sânge al Domnului nostru”; la Maslu: „Părinte, vindecă-l pe robul Tău [nume] de bolile trupești și sufletești”; la hirotonire, episcopul proclamă: „Harul divin, care întotdeauna vindecă pe cei slabi și creează ceea ce lipsește, îl consacră pe [nume]”. **Rețineți că cel care săvârșește sacramentul nu vorbește niciodată la persoana întâi. El nu ar trebui să spună: „Eu botez... Eu ung... Eu consacrez”. Sacramentele nu sunt săvârșite de noi, ci de Dumnezeu în biserică; adevăratul lor săvârșitor este Hristos însuși. După cum spunea Sfântul Ioan Gură de Aur, „preotul își împrumută doar limba și își dă mâna** ” [77] .

În Biserica Ortodoxă de astăzi, ca și în Biserica primară, cele trei sacramente care introduc pe cineva în creștinism sunt strâns legate între ele: botezul, mirul și prima împărtășanie. Un creștin ortodox care devine membru al trupului lui Hristos este imediat înzestrat cu toate beneficiile acestei apartenențe. Copiii ortodocși primesc nu numai botezul în copilărie, ci și mirul și împărtășania. „Lăsați copilașii să vină la Mine și nu-i opriți, căci a ca aceștia este Împărăția cerurilor” (Matei 19:14).

Botez [78]

Există două elemente esențiale în actul botezului: invocarea numelui Treimii și tripla imersiune. Preotul spune: „Robul lui Dumnezeu [nume] este botezat în numele Tatălui, amin; și al Fiului, amin; și al Sfântului Duh, amin.” După invocarea numelui fiecărei Persoane a Treimii, preotul cufundă copilul în cristelniță: fie în întregime, fie parțial, dar apoi toarnă apă peste tot corpul. Dacă persoana botezată este atât de bolnavă încât imersiunea pune în pericol viața, atunci turnarea apei pe frunte este suficientă, dar în toate celelalte cazuri imersiunea nu trebuie neglijată.

Mulți ortodocși sunt nedumeriți de faptul că creștinii occidentali, după ce au abandonat practica originală a botezului, se mulțumesc acum să toarne puțină apă pe fruntea persoanei botezate sau chiar să nu toarne apă deloc, ci doar să ude ușor fruntea (din păcate, acest lucru a devenit acum obișnuit în Comuniunea Anglicană). Chiar dacă unii reprezentanți ai clerului ortodox sunt neglijenți în îndeplinirea instrucțiunilor, adevărata învățătură ortodoxă este absolut clară: imersiunea este esențial necesară (cu excepția unor cazuri speciale), căci dacă nu se efectuează imersiunea, atunci corespondența dintre semnul exterior și sensul intern se pierde, iar simbolismul sacramentului este distrus. Botezul simbolizează îngroparea mistică și învierea cu Hristos (Romani 6:4-5; Coloseni 2:12), iar semnul exterior al acesteia este imersiunea persoanei botezate în apa din izvor și ieșirea ulterioară din apă. Prin urmare, simbolismul sacramental necesită imersiunea sau „îngroparea" în apele botezului și apoi „învierea" din ele. Botezul prin spălare (apă turnată pe o parte a corpului) este permis în cazuri speciale, dar botezul prin stropire sau ungere cu apă pur și simplu nu este deloc botez.

Prin botez primim iertarea deplină a tuturor păcatelor - atât cele originale, cât și cele prezente, devenim creștini, mădulare ale trupului lui Hristos - Biserica. În memoria botezului, creștinii ortodocși poartă de obicei o cruce pe un lanț la gât, fără a și-l scoate.

În cazuri normale, botezul este săvârșit de un episcop sau preot. În cazuri de urgență, botezul poate fi săvârșit de un diacon sau chiar de orice creștin. Însă, în timp ce teologii romano-catolici cred că, dacă este necesar, botezul poate fi săvârșit chiar și de un necreștin, teologii ortodocși consideră acest lucru imposibil. Cel care săvârșește botezul trebuie să fie el însuși botezat.

Mirungere

Imediat după botez, copilul ortodox este mirungit sau confirmat. Preotul ia un ulei special numit mir și unge anumite părți ale corpului copilului, pecetluindu-le cu semnul crucii: mai întâi fruntea, apoi ochii, nările, gura și urechile, apoi pieptul, mâinile și picioarele. În timp ce unge, spune: „Pecetea darului Duhului Sfânt. Amin." Copilul, care prin botez a fost introdus în Hristos, acum, în mirungere, primește darul Duhului și devine laikos (laic), membru deplin al poporului (laos) lui Dumnezeu. Mirungerea este o continuare a Rusaliilor: același Duh care s-a pogorât vizibil peste apostoli în limbi de foc coboară acum peste cei nou botezați în mod invizibil, dar nu mai puțin adevărat și eficient. Prin mirungere, fiecare membru al bisericii devine profet și este inițiat în preoția împărătească a lui Hristos; Toți creștinii sunt chemați în mod egal, în virtutea mirungerii, să mărturisească în mod conștient Adevărul. „Voi aveți ungere de la Cel Sfânt și știți toate lucrurile." (1 Ioan 2:20)

În Occident, confirmarea este de obicei săvârșită de episcop însuși; în Răsărit, mirungerea este săvârșită de preot, dar mirul pe care îl folosește trebuie mai întâi sfințit de episcop. (În practica ortodoxă modernă, numai episcopul care conduce o biserică autocefală are dreptul de a sfinți mirul.) Astfel, atât în Occident, cât și în Orient, episcopul este implicat în a doua taină a inițierii creștine: în Occident, direct; în Orient, indirect.

Mirungerea servește și ca un sacrament al reconcilierii. Dacă un creștin ortodox apostatizează față de islam și apoi se întoarce la Biserică, primește Mirungerea la reprimire. De asemenea, dacă un catolic se convertește la ortodoxie, Patriarhia Constantinopolului și Biserica Greacă îl acceptă de obicei prin Mirungere; cât privește Biserica Rusă, aceasta îl acceptă de obicei prin simpla pronunțare a Crezului, fără ungere. Anglicanii și alți protestanți sunt întotdeauna acceptați prin Mirungere. Uneori, convertiții sunt acceptați prin botez.

După mirungere, copilul ortodox este adus la împărtășanie cât mai curând posibil. Cele mai vechi amintiri ale copilului despre biserică sunt centrate în jurul actului de a primi Sfintele Daruri - trupul și sângele lui Hristos. Copiii sunt admiși la împărtășanie nu la vârsta de șase sau șapte ani (ca în Biserica Catolică) sau în adolescență (ca în Biserica Anglicană), ci chiar de la început.

Euharistie

Astăzi, Euharistia este celebrată în Biserica Răsăriteană conform unuia dintre cele patru rituri diferite:

1) *Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur* (liturghia obișnuită duminica și în zilele lucrătoare).

2) *Liturghia Sfântului Vasile cel Mare* (celebrată de zece ori pe an, structura sa este foarte asemănătoare cu Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, dar rugăciunea euharistică centrală este mult mai lungă).

3) *Liturghia Sfântului Iacob, Fratele Domnului* (se celebrează o singură dată pe an, în ziua Sfântului Iacob, pe 23 octombrie, la Ierusalim și în alte câteva locuri).

4) *Liturghia Darurilor Mai Înainte Sfințite* (miercurea și vinerea din Postul Mare și în primele trei zile ale Săptămânii Mari. În timpul acestei liturghii, darurile nu sunt sfințite, ci împărtășirea se face cu darurile sfințite duminica precedentă).

Structura generală a liturghiilor Sfântului Ioan Gură de Aur și Sfântului Vasile este următoarea:

I. Slujbă pregătitoare - *protesis* sau proskomedia: pregătirea pâinii și a vinului pentru Euharistie.

II. Liturgia cuvântului este *sinaxa* sau liturgia catehumenilor.

A. Introducere - *enarxis* .

Litanie mare (pașnică)

Psalmul 102 (103)

Litanie mică

Psalmul 145 (146), urmat de imnul „Unul-Născut Fiu și Cuvânt al lui Dumnezeu”

Litanie mică

Binecuvântat (Matei 5:3–12) cu imnuri speciale, sau troparie, atribuite acelei zile

B. *Intrarea Mică* , urmată de tropare speciale pentru ziua respectivă.

Trisagion - „Sfinte Dumnezeule, Sfânt Puternic, Sfânt Nemuritor, miluiește-ne pe noi” (repetat de mai multe ori)

S. *Citirea Scripturilor* .

Prokeimenon - versete, de obicei din psalmi

Apostol (citind din Faptele Apostolilor sau Epistole)

Aleluia - cântat de nouă sau uneori de trei ori, cu interpolări de versete din Scriptură

Citirea Evangheliei

Predică (adesea mutată la sfârșitul slujbei)

D. *Petiție pentru Biserică*

Litania implorării fervente

Litanie pentru cei plecați

Litania catehumenilor și îndepărtarea catehumenilor

III. Euharistia sau Liturghia Credincioșilor.

A. Două scurte litanii ale credincioșilor, urmate de Intrarea Mare și, după aceea, litania de cerere.

V. *Sărutul păcii și simbolul credinței* .

S. *Rugăciune Euharistică (Anafora)* . Dialog introductiv

Ziua Recunoștinței - culminează cu povestea Cinei Cea de Taină și cu cuvintele lui Hristos: „Acesta este Trupul Meu... Acesta este Sângele Meu...”

Anamneză - „aducere aminte” și ofrandă. Preotul „își amintește” de moartea, îngroparea, învierea, înălțarea la cer și a doua venire a lui Hristos și „oferă” Sfintele Daruri lui Dumnezeu. Epicleză - invocarea Duhului Sfânt asupra Sfintelor Daruri.

Pomenire de mijlocire a tuturor membrilor bisericii: a Maicii Domnului, a sfinților, a celor plecați și a celor vii. Litanie de rugăciune, urmată de Rugăciunea Domnească.

D. Înălțarea Darurilor consacrate și frângerea Pâinii.

E. Împărtășania clerului și a poporului.

F. Încheierea slujbei: mulțumire și binecuvântare finală, împărțirea antidoronului.

Prima parte a Liturghiei, proskomedia, este celebrată de preot și diacon în secret pe altar. Partea publică a slujbei este împărțită în două: sinaxa (cântarea imnurilor, recitarea rugăciunilor, citirea Scripturii) și Euharistia propriu-zisă. Inițial, sinaxa și Euharistia erau adesea celebrate separat, dar din secolul al IV-lea încoace cele două slujbe s-au contopit într-una singură. Ambele părți conțin intrări, numite, respectiv, intrarea mică și intrarea mare. În timpul intrării mici, Evanghelia este purtată în procesiune prin biserică; în timpul intrării mari, pâinea și vinul (pregătite înainte de sinaxă) sunt transferate pe altar. Intrarea mică corespunde Introitului din ritul occidental (inițial intrarea mică deschidea partea publică a slujbei, dar în zilele noastre este precedată de litanii și psalmi); intrarea mare corespunde în termeni generali, dar nu exact, procesiunii occidentale a ofrandei. Atât sinaxa, cât și Euharistia au un punct culminant clar exprimat: în sinaxă este citirea Evangheliei, în Euharistie este epicleza, invocarea Duhului Sfânt.

Credința Bisericii Ortodoxe în Euharistie este perfect clarificată în timpul Rugăciunii Euharistice. Preotul recită mulțumirea introductivă cu voce joasă (în unele locuri astăzi se spune cu voce tare) până când ajunge la cuvintele lui Hristos la Cina cea de Taină: „Luați, mâncați, acesta este trupul Meu... Beți... acesta este sângele Meu...”. Aceste cuvinte sunt întotdeauna rostite cu voce tare, astfel încât întreaga congregație să le poată auzi. Apoi, preotul spune din nou în liniște *anamneza* .

Amintindu-ne... crucea, mormântul, învierea de trei zile, înălțarea la cer, așezarea la dreapta, a doua și glorioasa venire...

Și continuă cu voce tare:

Îți aducem ceea ce este al Tău, din ceea ce este al Tău, în numele tuturor și al tuturor lucrurilor.

Apoi vine epicleza, citită de obicei în liniște, dar uneori cu voce tare, pentru întreaga congregație:

Trimite Duhul Tău Sfânt peste noi și peste aceste Daruri dinaintea noastră…

Și fă din această pâine Trupul prețios al Hristosului Tău. Amin. Și ceea ce este în acest pahar - Sângele prețios al Hristosului Tău. Amin. Schimbat prin Duhul Tău Sfânt. Amin, amin, amin [79] .

Preotul și diaconul fac imediat o închinare sau se prosternează înaintea Sfintelor Daruri acum sfințite.

„Momentul consacrării” este înțeles oarecum diferit în Bisericile Ortodoxe și Romano-Catolice. Conform teologiei latine medievale, consacrarea se realizează prin cuvintele instituirii Euharistiei: „Acesta este Trupul Meu... Acesta este Sângele Meu...”. Conform teologiei ortodoxe, actul consacrării nu se realizează decât la sfârșitul epiclezei, iar venerarea Sfintelor Daruri înainte de acest moment este condamnată de Biserica Ortodoxă drept „artolatrie” (închinarea la pâine). Cu toate acestea, învățătura ortodoxă nu înseamnă că consacrarea se realizează doar în epicleză și nu consideră cuvintele instituirii ca fiind secundare și nesemnificative. Dimpotrivă, ortodocșii consideră întreaga rugăciune euharistică ca un întreg indivizibil, astfel încât toate cele trei părți principale ale rugăciunii - mulțumirea, anamneza și epicleza - sunt părți integrante ale unui singur act de consacrare. Dar aceasta înseamnă tocmai că, dacă trebuie să singularizăm „momentul sfințirii”, acest moment nu poate veni decât la ultimul „amin” al epiclezei.

Prezența lui Hristos în Euharistie . După cum reiese clar din cuvintele epiclezei. Biserica Ortodoxă crede că, după consacrare, pâinea și vinul devin cu adevărat trupul și sângele lui Hristos: nu sunt simple simboluri, ci o realitate. Totuși, deși Ortodoxia a insistat întotdeauna asupra realității schimbării, nu a încercat niciodată să explice modul acesteia: rugăciunea euharistică din liturghie folosește termenul neutru metaballo - „a fi transformat", „a fi schimbat", „a fi transformat". Este adevărat, în secolul al XVII-lea nu numai autori ortodocși individuali, ci chiar și conciliile ortodoxe, cum ar fi Sinodul de la Ierusalim din 1672, au folosit termenul latin transubstanțiere (în greacă metousiosis) împreună cu distincția scolastică dintre substanță și accidente [80] . Dar, în același timp, părinții Sinodului de la Ierusalim au considerat necesar să adauge că utilizarea acestor termeni nu este o explicație a modului schimbării: acesta este un mister și va rămâne pentru totdeauna de neînțeles [81] . Însă, în ciuda acestei rezerve, mulți ortodocși au considerat că Sinodul de la Ierusalim a adoptat prea direct terminologia scolasticii latine. Este demn de remarcat faptul că Biserica Rusă, în traducerea actelor Sinodului de la Ierusalim, deși a păstrat cuvântul „transubstanțiere", a parafrazat cu grijă restul textului, evitând utilizarea termenilor tehnici „substanță" și „accidente" [82] .

Astăzi, puțini autori ortodocși mai folosesc termenul „transubstanțiere", dar insistă asupra a două aspecte: în primul rând, există multe alte cuvinte care pot fi la fel de bine folosite pentru a desemna sfințirea, iar printre acestea termenul „transubstanțiere" nu posedă nicio autoritate unică sau decisivă; în al doilea rând, utilizarea sa nu îi obligă pe teologi să accepte conceptele filosofice ale lui Aristotel. În general, poziția Bisericii Ortodoxe cu privire la această problemă este destul de clar expusă în „Catehismul extins" al Sfântului Filaret, Mitropolitul Moscovei (1782-1867), aprobat de Biserica Rusă în 1839:

ÎNTREBARE: Cum ar trebui înțeles cuvântul „transsubstanțiere"?

RĂSPUNS: Cuvântul „transsubstanțiere" nu explică modul în care pâinea și vinul sunt transformate în Trupul și Sângele Domnului, căci acest lucru nu poate fi înțeles de nimeni în afară de Dumnezeu; ci arată doar că, într-adevăr, real și în esență, pâinea este chiar adevăratul Trup al Domnului, iar vinul chiar Sângele Domnului.

Și mai departe în catehism există un citat de Ioan Damaschin:

Dacă întrebi cum se întâmplă acest lucru, îți este suficient să știi că se realizează prin Duhul Sfânt… Noi nu știm nimic altceva decât că Cuvântul lui Dumnezeu este adevărat, eficient și atotputernic, dar căile acțiunii sale sunt de nepătruns [83] .

În fiecare biserică parohială ortodoxă, Darurile consacrate sunt cel mai adesea păstrate în altar, pe masa altarului, deși nu există o regulă strictă cu privire la locul unde sunt păstrate. Ortodocșii, însă, nu țin o slujbă comună înaintea lor; nici nu au ceva asemănător cu Exposition Benedictio catolică. Darurile sunt rezervate pentru împărtășania bolnavilor, dar în niciun alt scop. Preotul binecuvântează oamenii cu Darurile în timpul Liturghiei, dar nu în nicio altă ocazie. Euharistia este în esență o masă și, prin urmare, semnificația elementelor consacrate se pierde dacă sunt folosite în afara contextului mâncării și băuturii.

Euharistia ca Jertfă . Biserica Ortodoxă crede că Euharistia este o jertfă; și aici, din nou, învățătura ortodoxă fundamentală este exprimată clar în textul liturghiei: „Ceea ce este al Tău, din al Tău, Ție Ție oferim, în numele tuturor și pentru toți”. (1) Noi oferim ce este al Tău, din al Tău. Jertfa adusă în Euharistie este Însuși Hristos. Jertfa noastră de pâine și vin este primită în jertfa de sine a lui Hristos și este astfel transformată în trupul și sângele Său. (2) Jertfa este făcută din al Tău: Hristos nu este doar jertfa adusă, ci și, într-un sens adevărat și profund, cel care face ofranda. El este în același timp victima și dătătorul, cel oferit și ofranda. În rugăciunea dinaintea Marii Intrări, clerul i se adresează lui Hristos: „Tu ești Cel care oferi și jertfa este cea adusă”. (3) Noi Ție aducem o ofrandă, Euharistia, conform Sinodului de la Constantinopol din 1156-1157, este adusă Treimii. Cu alte cuvinte, ea este oferită de Hristos nu lui Dumnezeu Tatăl, ci tuturor celor trei Persoane ale Treimii: de Hristos lui Hristos Însuși, împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Așadar, la întrebările despre ce este jertfa euharistică, *prin cine* este săvârșită și *cui* este oferită, există un singur răspuns: *Hristos, prin Hristos, către Hristos* (deși în acest ultim caz trebuie să adăugăm că Hristos acceptă jertfa împreună cu celelalte două Persoane ale Treimii, întrucât Dumnezeu este indivizibil). (4) Ne jertfim pentru toți, conform învățăturii ortodoxe, Euharistia este o jertfă ispășitoare (în greacă thysia hilastirios), oferită în numele celor vii și al celor morți.

Așadar, jertfa pe care o oferim în Euharistie este jertfa lui Hristos. Dar ce înseamnă aceasta? Teologii au apărat și continuă să apere multe teorii diferite pe această temă. Biserica a respins unele dintre ele ca fiind nepotrivite, dar nu s-a angajat niciodată în mod oficial la vreo explicație specifică a jertfei euharistice. Nicolae Cabasilas rezumă poziția ortodoxă general acceptată astfel:

„În primul rând, jertfa nu este doar o imagine sau un simbol, ci o jertfă adevărată; în al doilea rând, nu pâinea este cea care se jertfește, ci adevăratul Trup al lui Hristos; în al treilea rând, Mielul lui Dumnezeu a fost jertfit o singură dată pentru totdeauna... Jertfa euharistică nu constă în junghierea materială și sângeroasă a Mielului, ci în transformarea pâinii în Mielul jertfitor” [84] .

Euharistia nu este o simplă comemorare sau o reprezentare figurativă a jertfei lui Hristos, ci jertfa reală în sine. Pe de altă parte, nu este nici o jertfă nouă, nici o repetare a jertfei crucii, căci Mielul a fost jertfit „o dată pentru totdeauna". Evenimentele jertfei lui Hristos - întruparea, Cina cea de Taină, răstignirea, învierea și înălțarea la cer - nu se repetă în Euharistie, ci sunt prezente în prezent. „În timpul liturghiei, prin puterea ei sacră, suntem transportați în punctul în care eternitatea se intersectează cu timpul, iar în acest punct devenim adevărați contemporani ai evenimentelor biblice, ... ca martori oculari ai lor." „Toate Cinele de Taină ale Bisericii sunt o singură Cină veșnică și unică, Cina cea de Taină a lui Hristos în Cenacolul Sionului. Același act divin a fost împlinit simultan într-un anumit moment al istoriei și este oferit constant în sacrament."

Sfânta Împărtășanie . În Biserica Ortodoxă, atât laicii, cât și clerul se împărtășesc întotdeauna atât din pâine, cât și din vin. Împărtășania se dă laicilor într-o lingură: o bucată de pâine sfințită și puțin vin și se primește în picioare. Ortodoxia insistă asupra unui post strict înainte de Împărtășanie: nu se poate mânca sau bea nimic după ce se trezesc dimineața [85] . Astăzi, mulți ortodocși primesc Împărtășania rar - de trei sau patru ori pe an - nu pentru că disprețuiesc sacramentul, ci pentru că au fost învățați din copilărie să se apropie de Împărtășanie doar după o pregătire lungă și atentă. Cu toate acestea, în ultimii ani în Grecia, Rusia, România și Occident, a devenit obișnuit să se primească Împărtășania frecvent - în multe parohii în fiecare duminică. Acest lucru poate fi salutat ca o revenire la practica Bisericii primare.

După binecuvântarea finală care încheie liturghia, oamenii vin să primească o bucată de pâine numită *antidoron* . Această pâine este binecuvântată, dar nu sfințită, deși este luată (cel puțin parțial) din aceeași prosforă ca și pâinea sfințită. În majoritatea parohiilor ortodoxe, neortodocșilor care participă la liturghie li se permite - și chiar sunt încurajați - să primească antidoron, ca semn al prieteniei și iubirii creștine.

Pocăinţă

Copiii ortodocși primesc împărtășania de la o vârstă fragedă. De îndată ce ajung la vârsta la care sunt capabili să deosebească binele de rău și să înțeleagă ce este păcatul (în jur de șase sau șapte ani), pot fi admiși la o altă taină, pocăință sau spovedanie (în greacă, metanoia sau exomologisis). Prin această taină, păcatele comise după botez sunt iertate, iar păcătosul este împăcat cu biserica; de aceea este adesea numit „al doilea botez". În același timp cu taina, se realizează o vindecare a sufletului, căci preotul nu numai că absolvă păcatele, ci oferă și sfaturi spirituale. Întrucât fiecare păcat este un păcat nu numai înaintea lui Dumnezeu, ci și înaintea aproapelui, înaintea comunității, spovedania și disciplina pocăinței erau treburi publice în biserica primară; în secolele de atunci,

însă, atât în Orient, cât și în Occident, spovedania a luat forma unei „conversații” private, față în față, între preot și penitent. Unui preot îi este strict interzis să dezvăluie oricărei terțe părți informațiile aflate la spovedanie.

În Ortodoxie, spovedaniile nu se aud într-o cabină închisă, cu un grilaj care separă preotul și penitentul, ci în orice parte potrivită a bisericii: de obicei într-o zonă deschisă direct în fața iconostasului; uneori preotul și penitentul sunt singuri în spatele unui paravan sau poate exista o cameră specială în biserică rezervată spovedaniei. În timp ce în Occident preotul stă și penitentul îngenunchează, în Biserica Ortodoxă amândoi stau în picioare (sau uneori amândoi stau). Adesea, penitentul stă vizavi de pupitru, unde sunt așezate crucea și icoana Mântuitorului sau Evanghelia; preotul stă în apropiere. Această dispunere exterioară exprimă faptul că la spovedanie nu preotul judecă, ci Dumnezeu, iar preotul este doar martor și slujitor al lui Dumnezeu. Acest lucru este subliniat și de cuvintele pe care - în practica Bisericii Ruse - preotul le adresează penitentului înainte de spovedanie:

Uite, copile, Hristos stă aici nevăzut și primește mărturisirea ta. De aceea, nu te rușina și nu te teme, nu-mi ascunde nimic, ci spune fără ezitare tot ce ai făcut și vei primi iertare de la Domnul nostru Iisus Hristos. Iată, sfânta Lui icoană este înaintea noastră; și eu sunt doar martor, mărturisind înaintea Lui despre tot ce-mi spui. Dar dacă ascunzi ceva de mine, atunci vei săvârși un îndoit păcat. Așadar, ia seama, ca nu cumva, venind la Doctor, să pleci nevindecat.

După aceasta, preotul ascultă spovedania, pune întrebări dacă este necesar și apoi dă sfaturi. După ce a mărturisit totul, penitentul îngenunchează sau își plecă capul, iar preotul, acoperindu-și capul cu un epitrahil și punându-și mâna pe el, spune rugăciunea de dezlegare. În cărțile grecești, formula de dezlegare este la persoana a treia („Dumnezeu să ierte...”), în timp ce în cărțile slave se pronunță la persoana întâi („Eu iert...”). Formula grecească obișnuită este următoarea:

Orice mi-ai spus mie, nevrednicul, și orice n-ai spus din neștiință sau din uitare, orice ar fi, Dumnezeu să te ierte în lumea aceasta și în cea de apoi... Du-te în pace și nu fi trist.

Formula slavă spune:

Fie ca Domnul Dumnezeul nostru Iisus Hristos să te ierte, copile [nume], în mila și dragostea Sa față de omenire, toate păcatele tale. Iar eu, un preot nevrednic, prin puterea dată mie de Domnul, te iert și te absolv de toate păcatele tale.

Această formulă, pronunțată la persoana întâi, a fost introdusă inițial sub influență latină în cărțile liturgice ortodoxe de către Petru Movilă în Ucraina și

adoptată de Biserica Rusă în secolul al XVIII-lea. Mulți ortodocși regretă această abatere de la practica sacramentală tradițională a Orientului creștin, căci în niciun alt caz un preot nu vorbește la persoana întâi.

Dacă preotul consideră necesar, poate impune o penitență, dar aceasta nu este o parte esențială a sacramentului și este foarte adesea omisă. Mulți ortodocși au un „părinte spiritual", nu neapărat preotul lor paroh, la care merg în mod regulat pentru spovedanie și sfaturi spirituale. Nu există o regulă strictă în ortodoxie care să reglementeze frecvența spovedaniei; în general, rușii se spovedesc mai des decât grecii. Dacă predomină împărtășaniile neregulate - de exemplu, de patru sau cinci ori pe an - atunci credinciosul poate fi sfătuit să se spovedească înainte de fiecare împărtășanie; dar acolo unde practica împărtășaniei frecvente a fost restabilită, preotul nu este neapărat obligat să aștepte spovedania înainte de fiecare împărtășanie.

Ordinile Sfinte

În Biserica Ortodoxă există trei „ordine majore" - episcop, preot și diacon - și două „ordine minore" - subdiacon și citeț (au existat cândva și alte ordine minore, dar toate, cu excepția acestor două, au demult decăzut din uz). Hirotonirea într-un rang superior trebuie să aibă loc întotdeauna în timpul liturghiei și întotdeauna individual (ritul bizantin, spre deosebire de cel latin, prevede că nu pot fi hirotoniți mai mult de un diacon, un preot și un episcop în timpul unei singure liturghii). Numai un episcop are dreptul să săvârșească hirotonirea [86] , iar hirotonirea episcopilor trebuie să fie săvârșită de trei sau cel puțin doi episcopi, dar în niciun caz de unul singur: întrucât slujirea episcopală are un caracter „colegial", hirotonirea episcopilor trebuie să fie săvârșită și de un „colegiu" de episcopi. Deși hirotonirea este săvârșită de episcop, ea necesită și consimțământul întregului popor al lui Dumnezeu, așa că, la un moment dat în timpul slujbei, membrii congregației prezenți salută hirotonirea cu exclamația: „Axios" - „Vrednic!" [87]

Clerul ortodox este împărțit în două mari grupuri: clerul „alb" sau căsătorit și clerul „negru" sau monahal. Cei care sunt hirotoniți trebuie să decidă cărui grup doresc să îi aparțină înainte de sacrament, deoarece este o regulă strictă că, odată hirotonisit, cineva nu se poate căsători. Prin urmare, cei care doresc să se căsătorească trebuie să o facă înainte de a deveni diaconi. Cei care nu doresc să se căsătorească sunt, în general, așteptați să devină călugări înainte de a fi hirotoniți, dar există un număr considerabil de preoți necăsătoriți în Biserica Ortodoxă de astăzi care nu au depus oficial jurăminte monahale. Cu toate acestea, acești preoți celibatari nu se pot răzgândi ulterior și nu se pot căsători. Dacă soția unui preot moare, acesta nu se poate recăsători.

În trecut, aproape toți preoții parohiali erau căsătoriți, dar în zilele noastre este destul de obișnuit ca un preot monahal să preia conducerea unei parohii. Încă din secolul al VI-lea sau al VII-lea, un episcop trebuia să fie necăsătorit, iar cel puțin din secolul al XIV-lea trebuia să depună jurăminte monahale. Un văduv poate deveni episcop dacă depune jurăminte monahale. În multe părți ale Bisericii Ortodoxe, starea monahismului este acum de așa natură încât nu este ușor să găsești candidați pentru rangul de episcop, iar un număr tot mai mare de ortodocși consideră că este nedorit, în condițiile moderne, să se limiteze cercul posibililor candidați pentru funcția de episcop la clerul monahal. Dar poate că soluția nu ar trebui să constea în abolirea cerinței actuale ca episcopii să fie călugări, ci în consolidarea vieții monahale în sine.

În Biserica primară, episcopul era adesea ales de întregul popor al eparhiei, clerici și laici împreună. În ortodoxia de astăzi, numirea episcopilor în funcțiile vacante este responsabilitatea sinodului conducător al fiecărei biserici autocefale, dar unele biserici, precum Antiohia și Cipru, au păstrat un sistem modificat de alegere populară. Sinodul de la Moscova din 1917-1918 a decretat că de acum înainte episcopii din Biserica Rusă ar trebui să fie aleși de clericii și laicii eparhiei. Această regulă este urmată de ortodocșii parizieni și de membrii OCA, dar în Uniunea Sovietică, sub regimul comunist, o astfel de alegere era imposibilă din motive evidente. Acum, că religia și-a recăpătat libertatea în Rusia, decizia Sinodului de la Moscova din 1917-1918 poate fi cu siguranță pusă în aplicare, deși acest lucru nu s-a întâmplat încă.

În Biserica Ortodoxă, diaconatul este în principiu o slujire permanentă, nu doar o rampă de lansare către preoție; există mulți diaconi ortodocși care nu aspiră la un rang superior. Un diacon este obligat să celebreze pe deplin Divina Liturghie și, dacă este posibil, fiecare parohie ar trebui să aibă propriul diacon (care, desigur, poate să se ocupe de activități seculare în timpul zilei de lucru), dar în practică diaconii au devenit o raritate în unele regiuni în zilele noastre. Există o nevoie stringentă în ortodoxia contemporană de a regândi și consolida slujirea diaconală.

Care sunt opiniile ortodoxiei contemporane cu privire la problema arzătoare a hirotonirii femeilor? Ortodoxia permite cu siguranță hirotonirea femeilor în prima dintre marile hirotonii, diaconiatul. În Biserica antică, femeile slujeau ca diaconițe; și deși în Occident aceste diaconițe erau de obicei considerate slujitori „laici” mai degrabă decât „hirotoniți”, în Orientul creștin erau binecuvântate cu aceleași rugăciuni și conform aceluiași rit ca și diaconii bărbați, așa că există motive întemeiate pentru a le plasa la același nivel sacramental. În special, ele asistau la botezul femeilor adulte și lucrau, de asemenea, în domeniul pastoral printre femeile membre ale comunității, deși, se pare, nu țineau predici și nu asistau la primirea Sfintei Împărtășanii. Hirotonirea diaconițelor nu a fost niciodată abolită în

Biserica Ortodoxă, dar din secolele al VI-lea și al VII-lea a devenit din ce în ce mai rară, până în jurul secolului al XI-lea. Nu a dispărut complet. Mulți ortodocși astăzi doresc să reînvie diaconiatul feminin, considerându-l o sarcină urgentă.

Dacă femeile pot fi hirotonisite în diaconat, pot fi hirotonisite și în preoție? Marea majoritate a ortodocșilor consideră că acest lucru este imposibil. În acest sens, ei se referă în primul rând la practica neschimbată a Bisericii timp de două mii de ani. Ei spun că, dacă Hristos ar fi vrut ca femeile să fie preote, i-ar fi învățat pe apostoli în consecință, iar aceștia s-ar fi supus. Hirotonirea femeilor în preoție nu are nicio bază în Scriptură sau Tradiție și nu avem dreptul să introducem inovații într-un punct atât de important două mii de ani mai târziu. Unii teologi ortodocși recurg, de asemenea, la argumentele „simbolice” sau „iconice” avansate de unii romano-catolici: din moment ce preotul îl reprezintă pe Hristos în celebrarea Euharistiei, iar Hristos a fost bărbat, atunci și preotul trebuie să fie bărbat. Însă majoritatea ortodocșilor, deși se opun preoției femeilor, consideră totuși acest argument neconvingător și preferă să se refere pur și simplu la Tradiție.

Există, totuși, o minoritate mică, dar în creștere, în cadrul Ortodoxiei, care simte cu ardoare nevoia ca întreaga chestiune să fie examinată profund și cuprinzător de către episcopii și teologii ortodocși, așa cum merită. Puțini ortodocși, dacă nu chiar niciunul, ar spune că sunt susținători puternici ai introducerii imediate a femeilor în preoție. Un grup mult mai mare de ortodocși consideră argumentele avansate până acum, atât pentru, cât și împotriva hirotonirii femeilor, ca fiind complet inadecvate. Aceștia cred că există o nevoie urgentă în cadrul Ortodoxiei de a analiza întrebarea fundamentală: Ce este un preot? Cum poate fi reînviată bogata diversitate de slujiri care exista în Biserica primară? În ce măsură opiniile existente despre slujirile potrivite bărbaților și femeilor derivă mai mult din stereotipuri culturale înnăscute decât din principii teologice autentice? Ce semnificație spirituală ar trebui atribuită distincției dintre sexe și complementarității dintre femei și bărbați? Există aici un mister pe care abia am început să-l explorăm.

Dacă noi, ortodocșii, vrem să explorăm acest mister cu mai mult curaj și imaginație, cu siguranță acest lucru nu poate fi făcut doar de bărbați. Vocea femeilor ortodoxe trebuie să fie auzită în viața noastră bisericească, auzită așa cum nu a fost auzită până acum. Din fericire, femeile încep să joace un rol mult mai activ în Ortodoxie astăzi. Astfel, în Grecia și Rusia, numărul femeilor care studiază teologia este în creștere rapidă, iar în Statele Unite există asociații active și vocale de soții de preoți. Toate acestea nu pot fi decât binevenite: la urma urmei, dacă Ortodoxia este chemată să dea o mărturie creativă în secolul XXI, trebuie să utilizeze pe deplin darurile nu numai ale bărbaților, ci și ale femeilor.

Căsătorie

Misterul unității în diversitate a Sfintei Treimi se aplică nu numai doctrinei bisericii, ci și doctrinei căsătoriei. Ființele umane sunt create după chipul Treimii și, cu excepția unor cazuri speciale, sunt destinate de Dumnezeu să nu trăiască singure, ci să formeze o familie. Și așa cum Dumnezeu a binecuvântat primul cuplu căsătorit, poruncindu-le lui Adam și Evei să fie roditori și să se înmulțească, tot așa biserica de astăzi binecuvântează uniunea dintre bărbat și femeie. Căsătoria nu este doar o stare naturală, ci și o stare de har. Viața de căsătorie, nu mai puțin decât viața monahală, este o chemare specială și necesită un dar special, sau o carismă, a Duhului Sfânt, iar acest dar este dat în sacramentul căsătoriei.

Slujba bisericească este împărțită în două părți; anterior erau celebrate separat, dar acum se săvârșesc imediat una după alta: mai întâi vine logodna, iar apoi nunta, care este sacramentul în sine. În timpul slujbei logodnei, ritul principal este binecuvântarea și schimbul de inele: aceasta servește ca semn exterior că ambii soți intră în căsătorie de bunăvoie și consimțământ, căci fără consimțământul reciproc voluntar, sacramentul căsătoriei creștine nu poate fi săvârșit. A doua parte a slujbei culminează cu ceremonia nunții: preotul pune coroane pe capul mirelui și miresei, care la greci sunt făcute din frunze și flori, iar la ruși - din argint sau aur. Nunta este semnul exterior și vizibil al sacramentului: înseamnă că, înainte de a întemeia o nouă familie sau biserică de acasă, cuplul căsătorit primește un har special de la Duhul Sfânt. Coroanele sunt coroane ale bucuriei, dar și ale martiriului, căci fiecare căsătorie adevărată presupune sacrificiul de sine de ambele părți. La sfârșitul slujbei, tinerii căsătoriți beau vin dintr-un singur pahar, care amintește de minunea care a avut loc la nunta din Cana Galileii: acest pahar comun simbolizează faptul că de acum înainte vor împărtăși o viață comună unul cu celălalt.

Biserica Ortodoxă permite divorțul și recăsătorirea, invocând textul autoritar al Evangheliei după Matei, 19:9, unde Domnul spune: „Cine își divorțează soția, afară de cazul de curvie, și se căsătorește cu alta, comite adulter”. Întrucât Hristos, conform lui Matei, face o excepție de la regula generală a indisolubilității căsătoriei, Biserica Ortodoxă permite și ea excepții. Desigur, Ortodoxia consideră legăturile conjugale ca fiind, în principiu, pe viață și indisolubile, iar destrămarea căsătoriei ca o tragedie, a cărei cauză constă în slăbiciunea și păcătoșenia umană. Dar, deși condamnă păcatul, Biserica dorește totuși să ajute persoana suferindă și să-i ofere o a doua șansă. Prin urmare, dacă căsătoria a încetat complet să mai fie o realitate, Biserica Ortodoxă nu insistă asupra păstrării ficțiunii legalizate. Divorțul este privit ca o măsură excepțională, dar inevitabilă, o concesie la zdrobirea noastră umană cauzată de viața într-o lume decăzută. Cu toate acestea, deși Biserica îi ajută pe bărbați și femei să se ridice după o

cădere, este conștientă că a doua uniune nu poate avea același caracter ca prima; Prin urmare, în slujba bisericească pentru încheierea unei a doua căsătorii, unele ritualuri vesele sunt omise, iar locul lor este ocupat de rugăciuni de pocăință. Dar, în practică, slujba pentru încheierea unei a doua căsătorii aproape niciodată nu este folosită.

Legea bisericească ortodoxă, deși permite o a doua și chiar a treia căsătorie, interzice absolut o a patra. În teorie, canoanele permit divorțul doar pe motive de adulter, dar în practică acesta este acordat și pe alte motive.

Din punctul de vedere al teologiei ortodoxe, un divorț pronunțat de stat într-o instanță civilă nu este suficient. O a doua căsătorie în cadrul bisericii este posibilă numai dacă autoritatea bisericească a pronunțat în prealabil divorțul.

Dragostea sexuală este un dar de la Dumnezeu – dar un dar de care un bărbat și o femeie se pot bucura doar în căsătorie. Din acest motiv, Biserica Ortodoxă nu poate aproba relațiile sexuale în afara căsătoriei, chiar dacă cuplul are intenția fermă de a se căsători în viitor: binecuvântarea Bisericii nu poate preceda nunta. Cu atât mai puțin poate Biserica să aprobe relațiile sexuale între persoane de același sex. Dar în toate cazurile de homosexualitate, trebuie, desigur, să dăm dovadă de cel mai mare tact pastoral și de o nobilă compasiune: „Preotul l-a scos din templu pe fratele său, care păcătuise; dar Avva Visarion s-a sculat și a ieșit cu el, zicând: «Și eu sunt păcătos».”

În cadrul Bisericii Ortodoxe există opinii diferite cu privire la contracepție și alte forme de control al nașterilor. În trecut, contracepția era aspru condamnată; astăzi, însă, începe să prevaleze o abordare mai relaxată, nu numai în Occident, ci și în țările tradițional ortodoxe. Mulți teologi și părinți spirituali ortodocși consideră că utilizarea responsabilă a contracepției în cadrul căsătoriei nu este în sine un păcat. În opinia lor, problema numărului de copii și a intervalului dintre nașteri este cel mai bine lăsată la latitudinea soților înșiși, urmând vocea propriei conștiințe.

Cât despre avorturi, acestea sunt condamnate necondiționat de învățătura morală a bisericii. Nu avem dreptul să distrugem viața umană.

Ungere

Această taină, numită în greacă „untelul rugăciunii”, este descrisă de Sfântul Iacov: „Este cineva bolnav între voi? Să cheme pe bătrânii bisericii și să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn în numele Domnului. Și rugăciunea credinței va mântui pe cel bolnav și Domnul îl va înălța; și dacă a săvârșit păcate, i se vor ierta” (Iacov 5:14-15). După cum reiese din pasajul de mai sus, taina ungerii are

un dublu scop: nu numai vindecarea trupească, ci și iertarea păcatelor. Cele două sunt interconectate, căci omul este o unitate de trup și suflet și, prin urmare, nu poate exista o distincție clară și strictă între suferințele trupești și cele spirituale. Desigur, Ortodoxia nu crede că ungerea este urmată neapărat de vindecare: tainele nu sunt magice. Într-adevăr, în unele cazuri, ungerea untdelemnului este însoțită de vindecarea trupească a pacientului, în timp ce în altele servește ca pregătire pentru moarte. „De aici și dubla direcție a acestei taine", notează părintele Serghie Bulgakov, „spre vindecarea de boală prin însănătoșire sau prin procesul morții" [88] .

Sacramentul maslurii nu a fost niciodată considerat de Biserica Ortodoxă ca o „ultimă lecție", adică destinat doar celor pe moarte. Este disponibil tuturor celor care suferă de boli fizice sau psihice. În multe parohii și mănăstiri ortodoxe, este obiceiul de a se săvârși maslurea în biserică în fiecare miercuri seară sau joi dimineață în timpul Săptămânii Mari, iar toți cei prezenți sunt invitați să primească maslurea, indiferent dacă sunt bolnavi fizic sau nu. Căci, chiar dacă nu avem nevoie de vindecare fizică, cu toții avem nevoie de vindecarea sufletului. Maslurea a fost adesea uitată în Ortodoxie; noi, ortodocșii, ar trebui să practicăm această sacramentă mai pe scară largă.

CULT ORTODOX, III: SĂRBĂTORI, POSTURI ȘI RUGĂCIUNE PERSONALĂ.

Articolul este citat din publicația *Biserica Ortodoxă* . Episcopul Kallistos (Ware) de Diokleia. Institutul Biblic și Teologic al Sfântului Apostol Andrei. Moscova, 2001. Pp. 309–317.

Adevăratul scop al rugăciunii este,

a intra în conversație cu Dumnezeu.

Nu este limitat la anumite ore ale zilei.

Un creștin trebuie să simtă personal

pe tine însuți în prezența lui Dumnezeu.

Scopul rugăciunii este acesta,

să fiu mereu cu Dumnezeu.

Arhipreotul George Florovsky

Anul creștin

Dacă cineva ar dori să reproducă sau să repete textele slujbelor publice ale Bisericii Anglicane, atunci (cel puțin în teorie) ar avea nevoie doar de două cărți, Biblia și Cartea de Rugăciune Comună (sau Cartea Alternativă de Slujbă). În mod similar, în Biserica Romano-Catolică sunt necesare doar două cărți, Misalul și Breviarul. Dar în Biserica Ortodoxă complexitatea slujbelor este de așa natură încât este nevoie de o întreagă bibliotecă de nouăsprezece până la douăzeci de volume voluminoase. „O estimare modestă", remarcă J. M. Neale despre cărțile de slujbă ortodoxe, „aceste volume împreună se ridică la cinci mii de pagini în quarto, apropiate între ele, tipărite pe două coloane." [89] Dar aceste cărți, la prima vedere atât de greoaie, constituie una dintre cele mai mari comori ale Bisericii Ortodoxe.

Cele douăzeci de volume conțin slujbele pentru anul creștin, secvența anuală de sărbători și posturi care comemorează Întruparea și împlinirea ei în biserică. Calendarul bisericesc începe la 1 septembrie. Cea mai importantă dintre aceste sărbători este Paștele: sărbătoarea sărbătorilor, care iese în evidență. Următoarele ca importanță sunt cele douăsprezece mari sărbători, cele mai importante douăsprezece sărbători. Acestea sunt de obicei enumerate după cum urmează:

1. Nașterea Fecioarei Maria (8/21 septembrie);

2. Înălțarea Sfintei și Dătătoarei de Viață Cruci (14/27 septembrie);

3. Intrarea Fecioarei Maria în Templu (21 noiembrie/4 decembrie);

4. Nașterea lui Hristos (25 decembrie/7 ianuarie);

5. Bobotează (botezul lui Hristos în Iordan) (6/19 ianuarie);

6. Prezentarea Domnului (aducerea pruncului Hristos la templu) (2/15 februarie);

7. Bunavestirea Fecioarei Maria (25 martie/7 aprilie);

8. Intrarea Domnului în Ierusalim (cu o săptămână înainte de Paște);

9. Înălțarea Domnului (la 40 de zile după Paște);

10. Rusaliile (cunoscute în Occident ca Ziua Duhului Sfânt, în Orient ca Sf. Treime) (la 50 de zile după Paște);

11. Schimbarea la Față a Domnului (6/19 august);

12. Adormirea Maicii Domnului (15/28 august).

Astfel, trei dintre cele douăsprezece mari sărbători depind de data Paștelui și sunt mutabile, restul sunt nemutabile. Șapte sărbători sunt dedicate Domnului și cinci Maicii Domnului [90] .

Există, de asemenea, un număr mare de alte sărbători de importanță variabilă. Printre acestea, cele mai importante sunt următoarele:

1. Circumcizia Domnului (1/14 ianuarie);

2. Sinodul celor Trei Sfinți (30 ianuarie/12 februarie);

3. Nașterea Sfântului Ioan Botezătorul (24 iunie/7 iulie);

4. Sărbătoarea Sfinților Petru și Pavel (29 iunie/12 iulie);

5. Tăierea capului Sfântului Ioan Botezătorul (29 august/11 septembrie);

6. Acoperirea Maicii Domnului (1/14 octombrie);

7. Pomenirea Sfântului Nicolae Făcătorul de Minuni (6/19 decembrie);

8. Ziua Tuturor Sfinților (prima duminică după Rusalii).

Dar, pe lângă sărbători, există și posturi. Biserica Ortodoxă a considerat întotdeauna personalitatea umană ca o unitate de suflet și trup și, prin urmare, a insistat ca trupul, la fel ca sufletul, să fie exersat și disciplinat. „Postul și autocontrolul sunt prima virtute: mama, rădăcina, izvorul și temelia oricărui bine” [91] . Patru posturi principale sunt respectate pe tot parcursul anului:

1. Postul Mare - cu șapte săptămâni înainte de Paște;

2. Postul lui Petru - începe luni, a opta zi după Rusalii, și se termină pe 28 iunie/11 iulie, cu o zi înainte de sărbătoarea Sfinților Petru și Pavel; durata variază de la una la șase săptămâni;

3. Postul Adormirii - durează două săptămâni, 1–14/14–27 august;

4. Postul Nașterii Domnului – durează patruzeci de zile, de la 15/28 noiembrie până la 24 decembrie/6 ianuarie.

Pe lângă aceste patru mari posturi, toate miercurea și vinerea – și, în unele mănăstiri, și lunia – sunt considerate zile de post (cu excepția perioadei dintre

Crăciun și Bobotează, a săptămânii Paștelui (Luminare) și a săptămânii de după Rusalii). Înălțarea Crucii, Tăierea Capului lui Ioan Botezătorul și ajunul Bobotează sunt, de asemenea, considerate zile de post.

Strictitudinea regulilor de post ortodox poate șoca și speria mulți creștini occidentali. În majoritatea zilelor din Postul Mare și Săptămâna Mare, nu numai carnea este interzisă, ci și peștele și toate produsele de origine animală (ouă, unt, lapte, brânză), precum și vinul și uleiul vegetal. Dar, în practică, mulți ortodocși, în special din lumea occidentală, cred că în condițiile vieții moderne nu mai este posibil să se respecte cu strictețe regulile tradiționale, care contravin gândirii complet schimbate, și de aceea, în vremea noastră, se acordă adesea relaxări. Dar chiar și astăzi, Postul Mare, în special prima săptămână și Săptămâna Mare, este o perioadă de ascetism autentic și de încercări fizice serioase pentru ortodocșii devotați. Chiar dacă luăm în considerare toate relaxările, rămâne adevărat că creștinii ortodocși din secolul al XX-lea, atât clerici, cât și laici, postesc cu o strictețe care nu are paralel în creștinismul occidental, cu posibila excepție a celor mai stricte ordine religioase.

Pe tot parcursul anului au loc ceremonii speciale: Marea Binecuvântare a Apei de Bobotează (adesea săvârșită în afara bisericii, pe malul unui râu sau pe malul mării); Binecuvântarea Roadelor de Schimbarea la Față: ridicarea solemnă a crucii și venerarea ei pe 14/27 septembrie; slujba din Duminica Iertării, în ajunul Postului Mare, când clerul și poporul îngenunchează unul în fața celuilalt și își cer iertare unul altuia. Dar cele mai emoționante și impresionante momente ale cultului ortodox au loc în mod natural în Săptămâna Mare, când zi de zi și oră de oră biserica experimentează patimile Domnului. Săptămâna Mare culminează mai întâi cu procesiunea care înfățișează îngroparea lui Hristos în seara Vinerii Mari, apoi cu utrenia sublimă de la miezul nopții, când începe Paștele. Este imposibil să participi la această slujbă de la miezul nopții fără să experimentezi un sentiment atotcuprinzător de bucurie universală. Hristos a eliberat lumea de fostele ei legături și temeri, iar întreaga biserică se bucură, celebrând victoria Sa asupra iadului și a morții.

Înainte de a părăsi subiectul anului bisericesc, trebuie spuse câteva cuvinte despre controversata problemă a calendarului. Până la sfârșitul Primului Război Mondial, toți ortodocșii foloseau stilul vechi, sau calendarul iulian, care acum este cu treisprezece zile în urma noului calendar, sau calendarul gregorian, adoptat în Occident. În 1923, Congresul Interortodox de la Constantinopol, la care au participat reprezentanți ai unora (dar în niciun caz ai tuturor) bisericilor ortodoxe, a decis să revizuiască calendarul iulian și să îl alinieze cu noul calendar gregorian din toate scopurile practice. Trecerea la noul stil a fost făcută la Constantinopol și Grecia în martie 1924, dar s-a dovedit a fi extrem de controversată și nu a fost acceptată de toți ortodocșii. În prezent, Constantinopol,

Alexandria, Antiohia, România, Bulgaria, Cipru și Grecia folosesc calendarul iulian reformat; dar Ierusalimul, Rusia, Serbia, Georgia și Polonia, împreună cu Muntele Athos, continuă să urmeze stilul vechi. Acest lucru a dus la o situație dificilă și confuză, care, se speră, va fi rezolvată în curând. În prezent, grecii (cu excepția Athosului și a Ierusalimului) sărbătoresc Crăciunul în același timp cu Occidentul, pe 25 decembrie (stil nou), în timp ce rușii îl sărbătoresc treisprezece zile mai târziu, pe 7 ianuarie (stil nou); grecii sărbătoresc Bobotează pe 6 ianuarie, iar rușii pe 19 ianuarie și așa mai departe. Însă Paștele este sărbătorit practic de întreaga Biserică Ortodoxă în același timp, fără a ține cont de calendarul iulian reformat și prin calcularea echinocțiului conform stilului vechi. Aceasta înseamnă că, în practică, Paștele ortodox coincide uneori cu cel occidental și, uneori, cade cu una sau cinci - în cazuri rare, patru - săptămâni mai târziu. Biserica Finlandei și unele parohii din lumea occidentală sărbătoresc întotdeauna Paștele împreună cu Occidentul.

Reforma calendarului a stârnit o opoziție considerabilă, în special în Grecia, unde grupuri de adepți ai vechiului calendar (Palaioimerologitai) s-au desprins de biserica noului calendar și și-au înființat propria organizație. În anii 1930 și 1940, în ciuda persecuției din partea autorităților civile grecești, aceștia au atras un număr considerabil de adepți, având proprii episcopi și mănăstiri, precum și 800 de parohii și aproximativ un milion de simpatizanți. Dar, în ultima vreme, s-au divizat în multe grupuri rivale și și-au pierdut o mare parte din influență. Există, de asemenea, adepți ai vechiului calendar în Cipru și România. Călugării de la Muntele Athos, deși păstrează vechiul calendar, sunt în cea mai mare parte în comuniune cu Patriarhia Constantinopolului și Biserica Greacă oficială. Adepții vechiului calendar consideră schimbările de calendar ca fiind primele dintr-o lungă serie de inovații care, în opinia lor, distrug din interiorul marilor biserici ortodoxe ale acestui secol. Din punctul lor de vedere, ceea ce este în joc nu este chestiunea tehnică a celor treisprezece zile, ci puritatea credinței ortodoxe. În special, ei protestează împotriva inițiativei Patriarhiei Ecumenice și a altora care doresc unificarea cu lumea creștină occidentală.

Rugăciune personală

Pe lângă rugăciunea liturgică generală, există și rugăciunea personală acasă - rugăciuni zilnice rostite dimineața și seara în fața icoanelor, fie de întreaga familie, fie de fiecare membru în parte. Există cărți de rugăciuni speciale pentru aceste rugăciuni zilnice. Cu toate acestea, o mare parte din materialul cules în ele este preluat direct din cărțile liturgice folosite în slujbele bisericești, astfel încât, chiar și atunci când ne rugăm în chiliile noastre, ne rugăm totuși împreună cu biserica, folosind aceleași cuvinte care se spun în nenumărate biserici parohiale și mănăstiri. „Rugăciunea personală este posibilă doar în contextul unei comunități. Nimeni nu este creștin prin sine însuși, ci doar ca membru al

unui singur trup. Chiar și în singurătate, «în chilia sa», un creștin se roagă ca membru al unei comunități mântuite - biserica. În biserică învață evlavia personală” [92] . Firește, cărțile de rugăciuni sunt destinate doar îndrumării generale și fiecare este, de asemenea, liber să se roage cu propriile cuvinte.

Ca exemplu, să luăm două rugăciuni din cartea de rugăciuni. Prima dintre ele este o rugăciune pentru începutul zilei, scrisă de Mitropolitul Filaret al Moscovei și probabil bazată pe un model occidental:

Doamne, dă-mi voie să întâmpin ziua care vine cu pace. Ajută-mă să mă încred în voia Ta sfântă în toate lucrurile. Descoperă-mi voia Ta în fiecare oră a zilei. Binecuvântează faptele mele și pe toți cei care mă înconjoară. Învață-mă să întâmpin tot ce mi se întâmplă în timpul zilei cu pace sufletească și cu convingerea fermă că voia Ta guvernează totul. În toate faptele și cuvintele mele, îndrumă-mi gândurile și sentimentele. În împrejurări neprevăzute, să nu uit că totul este trimis de Tine. Învață-mă să mă comport ferm și înțelept, fără să-i supăr sau să-i împovărez pe alții. Dă-mi puterea să duc munca zilei care vine, împreună cu tot ce aduce ea cu ea. Îndrumă-mi voia, învață-mă să mă rog și roagă-te în mine. Amin.

Iată câteva fraze din rugăciunea generală de mijlocire care încheie rugăciunile de seară:

Iartă pe cei ce ne urăsc și ne jignesc. Doamne, Iubitorule de oameni. Fă bine celor ce fac bine. Dăruiește fraților și rudelor noastre împlinirea cererilor lor pentru mântuire și viață veșnică. Vizitează-i pe bolnavi și dăruiește vindecare. Ajută pe cei de pe mare. Însoțește-i pe cei ce călătoresc… Ai milă de cei ce ne-au încredințat nouă, celor nevrednici, să ne rugăm pentru ei, după marea Ta milă. Pomenește-Ți, Doamne, de părinții și frații noștri plecați și dă-le odihnă acolo, unde strălucește lumina feței Tale…

Există un tip de rugăciune privată, răspândită în Occident încă de la Contrareformă, care nu a fost niciodată o trăsătură caracteristică a spiritualității ortodoxe: „meditația” formală după o anumită „metodă” - Ignațiu, Sulpiciu, Salesiu sau altcineva. Ortodocșii citesc Biblia și Părinții cu sârguință - încet și cu atenție; dar acest exercițiu, deși considerat excelent, nu a fost niciodată considerat rugăciune, nici sistematizat, nici redus la o „metodă”. Fiecare poate citi așa cum consideră cel mai util.

Deși ortodocșii nu practică meditația intelectuală, au totuși un alt tip de rugăciune personală care a jucat un rol vital în viața ortodoxă timp de multe secole. Aceasta este Rugăciunea lui Iisus: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul”. Se spune uneori că ortodocșii nu acordă

atenția cuvenită persoanei lui Hristos cel întrupat. Ca răspuns, este suficient să subliniem că această rugăciune - fără îndoială cea mai clasică dintre toate rugăciunile ortodoxe - este în esență o rugăciune hristocentrică: este adresată Domnului Iisus și este centrată pe El. Oricine este crescut în tradiția Rugăciunii lui Iisus nu uită niciodată, nici măcar o clipă, centralitatea întrupării.

Ca ajutor pentru recitarea Rugăciunii lui Iisus, mulți ortodocși folosesc un rozariu sau o frânghie de rugăciune, care are o structură oarecum diferită de mărgelele occidentale. Mărgelele ortodoxe sunt de obicei confecționate din lână sau șnur și, prin urmare, spre deosebire de o frânghie de mărgele, nu fac zgomot.

Rugăciunea lui Iisus este remarcabil de flexibilă. Este o rugăciune pentru începători, dar conduce și către cele mai profunde mistere ale vieții contemplative. Poate fi practicată de oricine, oricând: în timp ce stai la coadă, mergi pe jos, mergi cu autobuzul sau trenul, lucrezi, în timpul insomniei sau în momente de mare anxietate când este imposibil să te concentrezi asupra altor tipuri de rugăciune. Cu toate acestea, una este pentru orice creștin să spună Rugăciunea lui Iisus în acest fel în anumite momente speciale și alta este să o spui mai mult sau mai puțin constant, folosind exercițiile fizice asociate cu aceasta. Scriitorii spirituali ortodocși insistă ca cei care practică sistematic Rugăciunea lui Iisus să se supună, dacă este posibil, îndrumării unui învățător experimentat și să nu facă nimic din proprie inițiativă.

Pentru unii, vine un moment în care Rugăciunea lui Iisus „intră în inimă”, astfel încât nu mai este rostită ca urmare a unui efort conștient, ci de la sine. Ea continuă chiar și atunci când o persoană merge sau scrie, este prezentă în visele sale și o trezește dimineața. După cum spune Sfântul Isaac Sirul,

Când Duhul locuiește în cineva, acesta nu încetează să se roage, căci Duhul se va ruga în el neîncetat. De aceea, nici în timpul somnului, nici în timpul vegherii, rugăciunea nu va înceta în sufletul său; ci când mănâncă sau bea, se culcă sau lucrează, chiar și atunci când este cufundat în somn, însăși mireasma rugăciunii îi va sufla prin inimă [93] .

Ortodocșii cred că puterea lui Dumnezeu este prezentă în numele lui Isus, astfel încât invocarea numelui lui Dumnezeu acționează ca un semn eficient al acțiunii divine, înzestrată cu har sacramental. „Rugăciunea pătrunde în ființa interioară a omului, care cu uimire se vede pe sine în lumina divină... Lumina Numelui lui Isus, prin inimă, luminează întregul univers.” [94] Atât pentru cei care recită Rugăciunea lui Isus în mod constant, cât și pentru cei care recurg la ea doar ocazional, ea este o sursă de îndrăzneală și bucurie. Ca să-l citez pe Pelerin:

Acum merg și spun neîncetat Rugăciunea lui Iisus, care este mai prețioasă și mai dulce pentru mine decât orice altceva în lume. Uneori merg șaptezeci de mile sau mai mult pe zi și nu simt că merg; simt doar că spun rugăciunea. Când mă cuprinde o răceală puternică, voi începe să spun rugăciunea mai intens și în curând mă voi încălzi complet. Dacă foamea începe să mă învingă, voi începe să chem numele lui Iisus Hristos mai des și voi uita că am vrut să mănânc. Când mă voi îmbolnăvi, spatele și picioarele vor începe să mă doară, voi începe să ascult rugăciunea și nu voi mai simți durerea. Când cineva mă va insulta, îmi voi aminti doar cât de încântătoare este Rugăciunea lui Iisus; atunci insultele și mânia vor trece și voi uita totul... Slavă lui Dumnezeu! Acum înțeleg clar ce înseamnă zicala pe care am auzit-o la Apostol: „Rugați-vă neîncetat” (1 Tesaloniceni 5:17) [95] .

BISERICA ORTODOXĂ ȘI UNIFICAREA CREȘTINILOR.

Articolul este citat din publicația *Biserica Ortodoxă* . Episcopul Kallistos (Ware) de Diokleia. Institutul Biblic și Teologic al Sfântului Apostol Andrei. Moscova, 2001. Pp. 318–339.

Este oare din cauza înălțimii tale spirituale?

Sfinții vieții nu au depășit zidul,

zidurile care ne despart

care, în minunata expresie

Mitropolitul de Kiev Platon,

nu ajung la cer?

Metropolitan Evlogy

Unitatea este ceva dat

și ceva ce trebuie să realizăm.

Protopopul Serghie Bulgakov

Cel mai înalt și mai promițător

„virtute ecumenică” -

Aceasta este răbdare.

Arhipreotul George Florovsky

„O Sfântă Biserică Catolică”:

ce înseamnă?

Biserica Ortodoxă, în toată smerenia sa, crede că este „Biserica una, sfântă, sobornică și apostolică” despre care vorbește Crezul: aceasta este convingerea fundamentală care îi călăuzește pe ortodocși în relațiile lor cu ceilalți creștini. Există dezbinări între creștini, dar Biserica însăși nu este divizată și nu poate fi divizată.

Ar putea părea că această revendicare exclusiv ortodoxă exclude orice „dialog ecumenic” serios între ortodocși și ceilalți creștini și orice eforturi constructive din partea ortodocșilor de a-i uni pe creștini. Totuși, ar fi o greșeală să tragem o astfel de concluzie, deoarece, paradoxal, au existat multe contacte inspiratoare și rodnice în ultimii șaptezeci de ani. Deși rămân dificultăți enorme, există totuși progrese reale către reconciliere.

Dacă ortodocșii cred că ei sunt singura biserică adevărată, care este statutul, în ochii lor, al acelor creștini care nu aparțin comunității lor? Diferite grupuri de ortodocși ar răspunde în moduri diferite, deoarece, deși aproape toți ortodocșii sunt de acord asupra doctrinei fundamentale a bisericii, nu sunt întru totul de acord între ei asupra implicațiilor practice ale acestei doctrine. În primul rând, există grupul moderat, care include majoritatea acelor ortodocși care au contacte personale strânse cu alți creștini. Acest grup consideră că, deși Ortodoxia este într-adevăr o biserică, aceasta nu înseamnă că și neortodocșii nu pot aparține bisericii. Mulți oameni pot fi membri ai bisericii fără a fi aparent așa; legături invizibile pot exista în ciuda separării exterioare. Duhul lui Dumnezeu suflă unde vrea și, așa cum spunea Irineu, unde este Duhul, acolo este și biserica. Știm unde este biserica, dar nu putem ști cu siguranță unde nu este. Aceasta înseamnă, așa cum insistă Khomyakov, că nu putem judeca creștinii neortodocși:

Întrucât Biserica pământească și vizibilă nu este încă plinătatea și perfecțiunea întregii Biserici, pe care Domnul a rânduit-o să apară la judecata finală a întregii creații, ea acționează și cunoaște doar în limitele propriilor sale granițe, nejudecând restul umanității și recunoscându-i ca excomunicați, adică neaparținând ei, doar pe cei care ei înșiși sunt excomunicați din ea. Restul umanității, fie străină de Biserică, fie legată de ea prin legături pe care Dumnezeu nu a binevoit să i le descopere, o lasă judecății zilei celei mari [96] .

Există o singură Biserică, dar există multe moduri diferite de a fi unit cu ea sau separat de ea. Unii neortodocși sunt de fapt foarte apropiați de Ortodoxie, alții mai puțin; unii sunt simpatizanți cu Biserica Ortodoxă, alții indiferenți sau ostili. Prin harul lui Dumnezeu, Biserica Ortodoxă are plinătatea adevărului (așa ar trebui să creadă membrii ei), dar există și alte comunități creștine care au o măsură mai mare sau mai mică de Ortodoxie. Toate aceste fapte trebuie luate în considerare: nu putem spune pur și simplu că toți neortodocșii sunt în afara Bisericii și să fim liniștiți; nu putem trata ceilalți creștini ca și cum nu ar fi diferiți de necredincioși.

Aceasta este opinia partidului moderat. Dar există un grup mai strict în Biserica Ortodoxă care crede că, din moment ce Ortodoxia este Biserica, toți cei din afara Ortodoxiei nu pot fi membri ai Bisericii. Astfel, Mitropolitul Antonie (Hrapovițki), primul conducător al Bisericii Ortodoxe Ruse din Afara Granițelor și unul dintre cei mai remarcabili teologi ruși moderni, scrie în Catehismul său:

ÎNTREBARE: Este posibil să presupunem că a avut loc vreodată sau va avea loc o divizare a Bisericii sau o divizare a Bisericilor?

RĂSPUNS: În niciun caz: ereticii și schismaticii nu s-au separat sau nu s-au despărțit de Biserica cea unică și indivizibilă în momente diferite și, prin urmare, au încetat să mai fie membri ai Bisericii, dar Biserica nu-și poate pierde unitatea conform... cuvintelor Mântuitorului.

Desigur (adaugă grupul mai strict), harul divin poate fi activ printre mulți neortodocși, iar dacă aceștia sunt sinceri în dragostea lor față de Dumnezeu, Dumnezeu cu siguranță va avea milă de ei. Totuși, în starea lor actuală, nu pot fi considerați membri ai Bisericii. Cei care astăzi lucrează pentru unitatea creștină adesea nu iau în considerare această școală riguroasă; dar nu ar trebui să uite că astăzi această opinie este susținută de ortodocși, care se disting prin mare sfințenie și dragoste față de aproapele lor.

Crezând că Biserica lor este adevărata Biserică, ortodocșii nu pot avea în cele din urmă decât o singură dorință: ca toți creștinii să se împace cu Ortodoxia. Cu toate acestea, nu trebuie să se creadă că ortodocșii cer subordonarea altor creștini unui singur centru de autoritate și jurisdicție. În cuvintele Părintelui Serghie Bulgakov, „Ortodoxia nu dorește subordonare față de nicio persoană sau grup; dorește înțelegere” [97] . Biserica Ortodoxă este o familie de biserici fraterne, descentralizată în structura sa; aceasta înseamnă că comunitățile individuale pot fi integrate în Ortodoxie fără a-și pierde autonomia internă. Ortodoxia dorește unitate în diversitate, nu uniformitate, armonie în libertate, nu absorbție. Există loc în Biserica Ortodoxă pentru multe modele culturale diferite,

pentru multe tipuri diferite de cult și chiar pentru multe sisteme diferite de organizare externă.

Există însă un domeniu în care diferențele sunt intolerabile. Ortodoxia insistă asupra unității în chestiuni de credință. Înainte ca unitatea între creștini să fie posibilă, trebuie să existe un acord complet în credință - acesta este principiul fundamental al creștinilor ortodocși în toate contactele lor ecumenice. Importantă este unitatea credinței, nu cea a organizării; a asigura unitatea organizațională în detrimentul doctrinei este ca și cum ai arunca miezul unei nuci și ai păstra coaja. Ortodocșii nu doresc să participe la o schemă „minimală" de unificare care asigură un acord asupra câtorva probleme și lasă restul la latitudinea fiecărei biserici. Nu poate exista decât o singură bază pentru unificare: plenitudinea credinței. Dar, în același timp, așa cum am mai afirmat, există o diferență fundamentală între tradiție și tradiție, între substanța credinței și opiniile teologice. Căutăm unitatea în credință, nu în opinii sau obiceiuri.

Acest principiu fundamental – nicio uniune fără unitate în credință – are un corolar important: până când nu se realizează unitatea în credință, nu poate exista comuniune în sacramente. Împărtășania la Cina Domnului (așa cum cred majoritatea ortodocșilor) nu poate fi folosită ca mijloc de asigurare a unității în credință, ci mai degrabă ca o consecință și o încoronare a unității deja realizate. Ortodocșii resping conceptul de „comuniune euharistică reciprocă" între grupuri creștine separate și nu recunosc nicio formă de comuniune sacramentală în afara plenitudinii comuniunii. Bisericile fie au comuniune euharistică între ele, fie nu au; nu poate exista o stare intermediară. Se crede adesea că Bisericile Anglicană și Vechi-Catolică sunt în comuniune cu Biserica Ortodoxă, dar nu este chiar așa. Deși regretăm profund că nu putem primi comuniune cu alți creștini – anglicani și vechi-catolici, romano-catolici și protestanți – noi, ortodocșii, credem că trebuie mai întâi rezolvate probleme doctrinare serioase înainte ca comuniunea euharistică să fie posibilă.

Aceasta este poziția ortodoxă fundamentală cu privire la comuniunea euharistică reciprocă. Cu toate acestea, în practică, este rafinată în diverse moduri. Ortodoxia nu este în întregime unanimă în această problemă delicată. O minoritate destul de mică, dar semnificativă, consideră că poziția oficială a bisericii lor cu privire la comuniunea sacramentală este excesiv de rigidă. Aceștia sunt convinși că, în mișcarea actuală către unitatea creștină, ar trebui adoptată o poziție mult mai deschisă, așa cum s-a întâmplat în romano-catolicism și anglicanism în ultimii treizeci de ani. Majoritatea ortodocșilor nu sunt de acord cu această poziție mai liberală, dar ar putea permite excepții individuale de la interdicția generală, bazate nu atât pe considerații „ecumenice", cât pe considerații personale și pastorale. De fapt, toate bisericile ortodoxe permit ceea ce se numește comuniune „economică" [98] , când creștinii neortodocși, separați

de sacramentele propriei Biserici, pot fi admiși, cu o permisiune specială, să primească împărtășania din mâinile unui preot ortodox. Dar este oare adevărat și inversul? Poate un creștin ortodox, în absența unei parohii ortodoxe în apropiere - și acest lucru se întâmplă adesea în Occident - să primească împărtășania de la neortodocși? Majoritatea teologilor ortodocși răspund: nu, acest lucru este imposibil. De fapt, însă, astfel de comuniuni au loc, uneori cu consimțământul tacit sau chiar expres al unui episcop ortodox. Există, de asemenea, problema căsătoriilor mixte: acea situație umană în care separarea în fața altarului este deosebit de dureroasă. Și într-un astfel de caz, comuniunea reciprocă peste granițele bisericești poate fi permisă din când în când - nu în mod regulat, desigur. Dar, în ciuda flexibilității abordării în cazuri speciale, majoritatea ortodocșilor insistă totuși asupra menținerii principiului fundamental: unitatea în credință trebuie să preceadă comuniunea în sacramente.

Relațiile ortodocșilor cu alte comunități:

oportunități și provocări

Bisericile necalcedoniene . Când se gândesc la unificare, ortodocșii privesc în primul rând nu spre Occident, ci spre vecinii lor din Răsărit, spre ortodocșii răsăriteni. Copții și alți necalcedonieni, în experiența lor istorică, doctrina și spiritualitatea, sunt mai apropiați de noi decât orice confesiune creștină occidentală. Dintre toate dialogurile pe care Biserica Ortodoxă le poartă în prezent, dialogul cu necalcedonienii este cel mai productiv și cel mai apropiat de rezultate practice în viitorul apropiat.

Consultări informale au avut loc la Aargus, Danemarca, în 1964 și la Bristol, Anglia, în 1967. Au participat teologi de renume din ambele părți. Alte întâlniri au avut loc la Geneva (1970) și la Addis Abeba (1971). Rezultatele au fost neașteptat de pozitive. A devenit clar că, în ceea ce privește întrebarea fundamentală care a servit drept cauză istorică a diviziunii, și anume, chestiunea persoanei lui Hristos, nu a existat, de fapt, un dezacord real. Dezacordul, așa cum s-a afirmat la Aargus, se situa exclusiv la nivelul frazeologiei. În concluzie, delegații au declarat: „Recunoaștem reciproc credința ortodoxă unică a Bisericii... În ceea ce privește esența dogmei hristologice, am constatat că suntem în deplin acord unii cu alții.” După cum s-a afirmat la consultarea de la Bristol, „unii dintre noi afirmăm două naturi, două voințe și două acțiuni, unite ipostatic în Domnul Iisus Hristos, alții afirmă o singură natură divino-umană, voință și acțiune în același Hristos.”

Însă ambele părți vorbesc despre unirea fără confuzie, fără schimbare, fără diviziune, fără separare [99] . Toate cele patru dialecte aparțin tradiției noastre

comune. Ele afirmă constanța dinamică a Divinității și Umanității, împreună cu toate proprietățile și facultățile lor naturale, în unicul Hristos.

Aceste patru întâlniri informale au fost urmate de convocarea unei Comisii Mixte oficiale care reprezenta ambele familii creștine. Comisia s-a întrunit la Geneva în 1985, la mănăstirea egipteană Sf. Bishoy în 1989 și din nou la Geneva în 1990. Acordul doctrinar la care s-a ajuns în cadrul consultărilor informale a fost reafirmat și s-a propus ca ambele părți să retragă anatemele și condamnările reciproce exprimate în trecut. Dificultățile rămân, deoarece nu toți, de ambele părți, sunt pozitivi în ceea ce privește dialogul: de exemplu, în Grecia, unii continuă să-i considere pe creștinii răsăriteni drept „eretici monofiziți", la fel cum printre non-calcedonieni unii continuă să numească Calcedonul și Tomosul Papei Leon „nestorianism". Însă poziția oficială a ortodocșilor și a necalcedonienilor a fost exprimată clar la întâlnirea din 1989: „Întrucât cele două familii de Biserici Ortodoxe nu au comuniune euharistică una cu cealaltă, ne rugăm lui Dumnezeu și avem încredere în El că va restaura această comuniune pe baza credinței apostolice a Bisericii nedivizate din primele secole, pe care o mărturisim în crezul nostru comun." Fie ca această restaurare deplină a comuniunii euharistice să aibă loc în curând! [100]

Biserica Răsăritului . Dacă s-au înregistrat astfel de progrese încurajatoare cu non-calcedonienii, nu există oare o modalitate de a vindeca vechea diviziune dintre Ortodoxie și Biserica Răsăritului (Asirienii)? Diviziunea s-a datorat mai mult unor motive istorice decât doctrinare - mai mult pierderii contactelor reciproce decât oricărei dispute teologice directe (deși, desigur, rămâne problema Sinodului de la Efes din 431 și a titlului Theotokos). Nu a venit momentul reconcilierii? Dificultatea este că astăzi asirienii sunt foarte puțini la număr, din cauza masacrelor comise de turci în 1915–1918. Împrăștiați în țări străine și în propria lor patrie, Iran și Irak, trăind sub numeroase restricții, nu au teologi care să poată vorbi în numele lor. De fapt, o reconciliere parțială între Biserica Ortodoxă și Biserica Răsăritului a avut loc în 1898, când Mar Yonan din Urmia și mulți dintre creștinii săi au fost primiți în comuniune de Biserica Rusă [101] . În acea situație, asirienii, după cum vedem, nu au avut nicio dificultate în a o accepta pe Maica Domnului: Fără îndoială, factorii politici au jucat un rol atunci, dar astăzi, un secol mai târziu, nu poate avea loc un nou act de unificare, liber de presiunea circumstanțelor lumești?

Biserica Romano-Catolică . Printre creștinii occidentali, cele mai cordiale relații din ultima sută de ani au fost între ortodocși și anglicani, dar avem mult mai multe în comun cu romano-catolicii. Desigur, există probleme doctrinare și canonice care necesită clarificarea pozițiilor dintre ortodoxie și romano-catolicism: mai presus de toate Filioque și afirmațiile papale, la care unii ortodocși ar adăuga purgatoriul și Neprihănita Zămislire; iar romano-catolicii, la

rândul lor, pun uneori la îndoială practica ortodoxă a divorțului și distincția palamită dintre esența și energiile lui Dumnezeu. Mai puțin evidente, dar nu mai puțin importante, sunt diferențele de mentalitate și metodă teologică: ortodocșii consideră adesea că teologia scolastică latină abuzează de conceptele juridice și se bazează prea mult pe categorii raționale și silogistică; iar latinii, la rândul lor, consideră adesea abordarea mistică a ortodoxiei prea vagă și nedefinită. Pe lângă diferențele de dogmă și metodă teologică, nu trebuie trecute cu vederea barierele psihologice. În secolul actual, în memoria multor oameni în viață, au existat conflicte violente între catolici și ortodocși în Polonia, Cehoslovacia, Croația și Ucraina; cu violență, inclusiv moarte, de ambele părți. Și această confruntare nefericită s-a repetat în anii 1990.

Însă, cu toate acestea, rămâne faptul că există un teren comun larg între cele două confesiuni. Credem în egală măsură în Dumnezeu Treime, în Iisus Hristos Dumnezeul întrupat; considerăm în egală măsură pâinea și vinul euharistic drept adevăratul trup și sânge al Mântuitorului; o venerăm în egală măsură pe Maica Domnului și pe sfinți și ne rugăm în egală măsură pentru credincioșii plecați. Ortodocșii își pot aminti cu recunoștință de inițiativele de reconciliere lansate de pionieri de partea catolică precum Andrey Sheptytsky (1865–1944), mitropolitul greco-catolic de Lviv, și Dom Lambert Baudouin (1873–1960), care în 1925 a fondat „Mănăstirea Unificării” de la Hamey-sur-Meuse (în 1939 mănăstirea s-a mutat la Chevetogne). Este o comunitate de „rit dublu”, ai cărei membri celebrează atât ritul latin, cât și pe cel bizantin. Mănăstirea primește mulți vizitatori, are mulți prieteni ortodocși și publică o revistă bine-cunoscută, Irenikon. De mare importanță pentru teologia ortodoxă este și renașterea studiilor patristice în Biserica Romano-Catolică, reprezentată de lucrările unor savanți precum Henri de Lubac, Jean Daniélou și Hans Urs von Balthasar.

Schimbările din Biserica Romano-Catolică aduse de Conciliul Vatican II (1962–1965) au făcut posibilă o apropiere treptată între Roma și Ortodoxie la nivel oficial. În ianuarie 1964, a avut loc o întâlnire istorică între Papa Paul al VI-lea și Patriarhul Atenagora, prima întâlnire față în față de la Conciliul de la Florența din 1438–1439. Pe 7 decembrie 1965, anatemele din 1054 au fost revocate solemn în ceremonii simultane la Roma (de către Conciliul Vatican II) și Constantinopol (de către Sfântul Sinod). Acesta a fost doar un gest simbolic, deoarece nu a restabilit în sine comuniunea euharistică între cele două părți. Dar rolul gesturilor simbolice în restabilirea încrederii reciproce nu trebuie subestimat.

În 1980, prima întâlnire a Comisiei Internaționale Mixte pentru Dialog Teologic între Ortodoxie și Roma a avut loc pe insulele grecești Patmos și Rodos. Între 1982 și 1988, comisia a produs trei texte importante despre biserică, sacramente și succesiunea apostolică. Fără a aborda direct Filioque și pretențiile papale, documentele oferă o bază solidă pentru discuțiile viitoare despre aceste

probleme controversate. Din păcate, de la sfârșitul anilor 1980, activitatea comisiei a stagnat din cauza tensiunilor crescânde dintre greco-catolici și ortodocși din Ucraina și din alte părți, forțând anularea mai multor întâlniri. Deși dialogul nu a fost complet întrerupt, viitorul său imediat este problematic. În orice caz, este clar că discuțiile sunt abia în stadii incipiente.

Problema decisivă în relațiile dintre Ortodoxie și Roma este, fără îndoială, întrebarea cum să înțelegem funcția papală în Biserică. Noi, ortodocșii, nu putem fi de acord cu definițiile Conciliului Vatican I, promulgat în 1870, care afirmă infailibilitatea și jurisdicția universală supremă a papei. Aceste definiții au fost re-accentuate și confirmate de Conciliul Vatican II, dar, în același timp, conciliul a plasat pretențiile papale într-un context nou, insistând și asupra colegialității episcopilor. Ortodoxia recunoaște că în primele secole ale Bisericii Roma a fost preeminentă în mărturia fermă a adevăratei credințe; dar nu credem că, în funcția sa de învățător, Papa posedă vreun dar special al harului pe care ceilalți episcopi nu îl posedă. Îl recunoaștem ca primul, ci doar ca primul dintre egali. Papa este un frate mai mare, nu un conducător suprem. Nu credem că în primele zece secole ale istoriei Bisericii Papa a avut jurisdicție directă și imediată în Răsăritul creștin și considerăm că este imposibil să-i acordăm această putere astăzi.

Pentru urechile catolice, toate acestea pot suna negativ și fără speranță. Așadar, în loc să vorbim despre ceea ce noi, ortodocșii, nu vom accepta, să ne întrebăm în termeni pozitivi: Care este natura primatului papal din punct de vedere ortodox? Cu siguranță, noi, ortodocșii, am dori să-i atribuim papei nu doar o senioritate onorifică în lumea creștină unită, ci să-i încredințăm grija apostolică a întregii Biserici. Am dori să-i dăm dreptul nu numai de a primi apeluri din întreaga lume creștină, ci și de a lua inițiativa în găsirea unor modalități de rezolvare a crizelor și conflictelor dintre creștini, oriunde ar apărea acestea. Am dori ca papa să nu acționeze singur în astfel de cazuri, ci în strânsă cooperare cu frații săi episcopi. Am dori ca slujirea papală să fie exprimată nu atât în termeni juridici, cât în termeni pastorali, pentru a încuraja mai degrabă decât a constrânge, pentru a sfătui mai degrabă decât a obliga.

În 1024, Patriarhul Eustațiu al Constantinopolului i-a propus Papei Ioan al XIX-lea următoarea formulă, care distingea între primatul Romei și primatul Patriarhiei Ecumenice: „Biserica Constantinopolului să fie numită și considerată ecumenică în propria sa sferă, așa cum Roma este considerată în lume.” Nu putea comisia mixtă ortodoxo-catolică accepta această formulă ca bază pentru discuții la o viitoare întâlnire?

Vechii catolici . Deși originile Bisericii Vechi-Catolice datează de la începutul secolului al XVIII-lea, aceasta a căpătat forma actuală abia în anii 1870 și 1880,

când i s-a alăturat un număr semnificativ de catolici care simțeau imposibilitatea de a accepta deciziile Conciliului Vatican I privind papalitatea. Vechii catolici, orientați spre credința bisericii antice nedivizate, care nu cunoștea pretențiile papale în creștere, privesc cu o simpatie naturală către Orientul creștin. Conferințe importante între vechii catolici și ortodocși (unde au fost prezenți și anglicani) au avut loc la Bonn în 1874 și 1875. La acestea, precum și la o întâlnire ulterioară la Bonn în 1931, ambele părți au remarcat asemănarea extremă a pozițiilor lor. Comisia Teologică Mixtă, reprezentând ambele biserici la nivel internațional, a ajuns la un acord consistent și detaliat în domeniile teologiei trinitare, cristologiei, doctrinei bisericii și sacramentelor în timpul ședințelor sale din 1975 până în 1987. În ciuda tuturor acestora, nu s-au făcut pași concreți pentru a stabili o unitate vizibilă. Din punct de vedere ortodox, un factor complicator este comuniunea euharistică deplină care a existat între vechi-catolici și anglicani din 1931. Astfel, problema relației dintre vechi-catolici și ortodocși nu poate fi rezolvată izolat: numai dacă Biserica Ortodoxă ajunge și ea la o înțelegere deplină cu anglicanii, va putea să-și desăvârșească acordul cu vechi-catolicii.

Comuniunea Anglicană . Din 1981, există un dialog internațional ortodox-luteran, iar din 1988, un dialog internațional ortodox-reformat. În 1992, au început pregătirile pentru un dialog între bisericile ortodoxă și metodistă. Cu toate acestea, pentru ortodoxie, relațiile sale de lungă durată cu anglicanii sunt mult mai importante. De la începutul secolului al XVII-lea, au existat întotdeauna anglicani care considerau instaurările reformiste realizate sub regina Elisabeta I ca fiind temporare și, la fel ca vechii catolici, s-au îndreptat către epoca Sinoadelor Ecumenice, către Sfinții Părinți și către tradiția bisericii nedivizate. Să ne amintim de episcopul John Pearson (1613–1686) cu îndemnul său: „Căutați cum a fost la început, mergeți la surse, priviți în antichitate”. Sau episcopul Thomas Ken (1637–1711), un episcop neînvestit în jurament, care a spus: „Mor în sfânta, sobornica și apostolica credință mărturisită de întreaga Biserică înainte de separarea Răsăritului de Apus”. Acest apel la antichitate i-a determinat pe mulți anglicani să privească cu interes și afecțiune către Biserica Ortodoxă și pe mulți ortodocși să privească către anglicani. Ca urmare a eforturilor unor pionieri precum William Palmer (1811–1879),9 J. M. Neale (1818–1866) și W. J. Birkbeck (1859–1916), bazele solide ale solidarității anglicano-ortodoxe fuseseră puse până la sfârșitul secolului al XIX-lea.

La inițiativa lui Neil, Asociația Bisericilor Răsăritene, cunoscută acum sub numele de Asociația Anglicană și a Bisericilor Răsăritene, a fost fondată în Marea Britanie în 1863. Asociația publică Buletinul informativ al Bisericilor Răsăritene și menține contactele dintre anglicani și creștinismul din Orient prin organizarea de pelerinaje și întâlniri. Obiective similare sunt urmărite de Frăția Sf. Alban și Sf. Serghie, fondată în 1928 ca o ramură a Mișcării Creștine Studențești. Aceasta

publică o revistă foarte interesantă, Sobornost. În trecut, la conferințele anuale ale frăției participau teologi ortodocși de renume - Bulgakov, Lossky, Florovsky și, din partea anglicană, Arhiepiscopul Michael Ramsay (1904-1988), un admirator fidel, deși critic, al ortodoxiei. Astăzi, aceste conferințe continuă să contribuie la cauza unității creștine prin stabilirea unor contacte personale și prietenoase strânse.

Conferințe oficiale reprezentative cu participarea bisericilor anglicane și ortodoxe au avut loc la Londra în 1930 și 1931, și la București în 1935. Această ultimă conferință a devenit, în multe privințe, punctul culminant al apropierii anglicane-ortodoxe. La sfârșitul întâlnirii, delegații au declarat: „A fost pregătită o bază solidă pentru realizarea unui acord doctrinar complet între comunitățile ortodoxe și anglicane." Ulterior s-a dovedit că aceste cuvinte erau prea optimiste, iar declarațiile participanților la Conferința Bisericilor Anglicane și Ruse de la Moscova din 1956 (Biserica Rusă nu a participat la conferințele din anii 1930) au fost mult mai reținute.

În perioada dintre cele două războaie mondiale, ortodocșii au acordat multă atenție chestiunii preoției anglicane. După ce Papa Leon al XIII-lea a condamnat hirotonirea anglicană în enciclica sa Apostolicae Cigae din 1896, mulți anglicani sperau să contrabalanseze condamnarea obținând din partea Bisericii Ortodoxe recunoașterea validității preoției și episcopatului anglican. În 1922, Patriarhul Ecumenic Meletie al IV-lea (Metaxakis) a emis o declarație în care afirma că hirotonirea anglicană „are aceeași validitate ca și cea a Bisericilor Romană, Vechi-Catolică și Armenească, deoarece conține toate elementele esențiale necesare pentru aceasta, din punct de vedere ortodox". Declarații pozitive în termeni similari au fost făcute de bisericile din Ierusalim (1923), Cipru (1923), Alexandria (1930) și România (1936). Cu toate acestea, niciuna dintre aceste biserici nu a tras consecințe practice din actele lor de recunoaștere. Când preoții anglicani se convertesc la ortodoxie și sunt chemați la slujirea preoțească ortodoxă, aceștia sunt întotdeauna rehirotoniți, deși preoții romano-catolici care se convertesc la ortodoxie nu sunt rehirotoniți.

După război, nicio Biserică Ortodoxă nu a făcut declarații favorabile cu privire la preoția anglicană. În 1948, Patriarhia Moscovei a ajuns la o concluzie negativă, afirmând că „Biserica Ortodoxă nu poate fi de acord să recunoască corectitudinea învățăturii anglicane despre sacramente în general și despre sacramentul preoției în special și, prin urmare, nu poate recunoaște validitatea hirotonirii anglicane". Dar rămânea speranța pentru viitor: dacă Biserica Anglicană accepta în mod oficial o mărturisire de credință care putea fi recunoscută de Biserica Ortodoxă ca fiind pe deplin ortodoxă, atunci problema putea fi ridicată din nou, iar recunoașterea nu ar fi imposibilă.

Este semnificativ faptul că în această declarație Patriarhia Moscovei refuză să considere problema preoției în mod izolat, ci insistă asupra plasării acesteia în contextul credinței totale a Bisericii Anglicane. Pentru Ortodoxie, validitatea hirotonirii nu depinde pur și simplu de îndeplinirea anumitor condiții tehnice (deținerea externă a succesiunii apostolice, forma corectă, materia și intenția). Ortodocșii se întreabă: Care este învățătura generală a acestei comunități creștine despre sacramente? Ce semnificație interioară vede în succesiunea apostolică și preoție? Cum înțelege prezența și jertfa euharistică? Numai după răspunsul la aceste întrebări se poate lua o decizie cu privire la validitatea sau invaliditatea hirotonirii. A considera problema validității hirotonirii în mod izolat înseamnă a ajunge la un punct mort. Recunoscând acest lucru, anglicanii și ortodocșii, în discuțiile lor din anii 1950, au dat la o parte problema validității preoției și s-au concentrat pe întrebările mai substanțiale, centrale, ale credinței doctrinare.

Dialogul teologic oficial, care a implicat toate bisericile ortodoxe și întreaga Uniune Anglicană, a început în 1973. Acesta continuă în ciuda crizei din 1977–1978, legată de hirotonirea femeilor în unele biserici anglicane. Au fost elaborate două acorduri comune: la Moscova (1976) și la Dublin (1984). Acestea conțin paragrafe remarcabile, de exemplu, despre Scriptură și Tradiție, despre sinoade, despre comuniunea sfinților și despre icoane. Cu toate acestea, trebuie recunoscut că aceste acorduri au rămas pe hârtie până în ziua de azi și nu au avut aproape niciun efect asupra vieții ambelor biserici în ansamblu. Adesea se are impresia că dialogul anglican-ortodox are loc într-un vid.

Din punct de vedere ortodox, principalul obstacol în calea unor relații mai strânse cu Uniunea Anglicană este natura atotcuprinzătoare a anglicanismului, ambiguitatea extremă a formulelor doctrinare anglicane, amploarea interpretărilor pe care le permit. Există anglicani a căror credință este practic imposibil de distins de ortodoxie, dar există și alții în cadrul Uniunii Anglicane, pe aripa extremă liberală, care resping în mod deschis elementele esențiale ale învățăturii doctrinare și etice a Bisericii. Tocmai această diversitate derutantă din cadrul anglicanismului face ca relațiile anglicano-ortodoxe să fie atât de promițătoare și, în același timp, atât de incerte.

Apropierea unor anglicani de credința ortodoxă este evidentă din două pamflete remarcabile, „Ortodoxia și convertirea Angliei” și „Anglicanismul și ortodoxia”. Ambii autori au fost membri activi și influenți ai Frăției St Albans și St Serghie. „Problema ecumenică”, conchide profesorul Hodges, „trebuie considerată ca problema întoarcerii Occidentului... la sobrietate și sănătate și, prin urmare, la ortodoxie... Credința ortodoxă, credința de care mărturisesc Părinții ortodocși și pe care Biserica Ortodoxă a păstrat-o neobosit, este credința creștină în forma sa adevărată și esențială.” Dar cât de indicativi sunt acești doi autori ai Bisericii

Anglicane? Oricât de mult și-ar dori Biserica Ortodoxă unirea, ea nu poate intra în relații mai strânse cu Uniunea Anglicană până când anglicanii înșiși nu își vor fi clarificat propriile opinii. Cuvintele generalului Alexander Kireyev (1832–1910) sunt la fel de adevărate astăzi ca și la începutul secolului nostru:

„Noi, creștinii orientali, dorim cu ardoare să ajungem la o înțelegere cu marea Biserică Anglicană, dar acest rezultat fericit nu poate fi atins... până când Biserica Anglicană însăși nu devine omogenă, iar doctrinele diferitelor sale părți constitutive nu devin identice."

Consiliul Mondial al Bisericilor . La începutul fiecărei liturghii, creștinii ortodocși se roagă „pentru pacea întregii lumi... și pentru unitatea tuturor". O altă rugăciune ortodoxă spune: „Doamne Iisuse Hristoase, Tu i-ai legat pe Apostoli cu legăturile iubirii și ne-ai legat pe noi, slujitorii Tăi credincioși, de Tine cu aceleași legături. Fă-ne să împlinim poruncile Tale cu deplină sinceritate și să ne iubim unii pe alții..." Acest angajament față de unitate și iubire reciprocă i-a determinat pe mulți ortodocși să participe activ la Consiliul Mondial al Bisericilor (CMB) și la alte forme ale mișcării ecumeniste. Dar atitudinea Ortodoxiei față de ecumenism rămâne ambivalentă. Deși aproape toate bisericile ortodoxe sunt acum membre cu drepturi depline ale CMB, există persoane în fiecare biserică locală care cred că o astfel de apartenență subminează înțelegerea Ortodoxiei ca fiind singura biserică adevărată a lui Hristos. În opinia acestei minorități (care, totuși, este suficient de mare pentru a fi luată în considerare), ar fi mai bine ca Ortodoxia să părăsească complet CMB sau cel puțin să fie prezentă în acesta doar ca observatori.

Încă de la începutul secolului al XX-lea, Patriarhia Ecumenică a acordat o atenție deosebită chestiunii reconcilierii creștine. La urcarea sa pe tron în 1902, Patriarhul Ioachim al III-lea a trimis circulare tuturor bisericilor ortodoxe autocefale, solicitându-le, în special, opiniile cu privire la relațiile cu alte biserici creștine. În ianuarie 1920, Patriarhia Ecumenică a trimis o altă scrisoare îndrăzneață și profetică adresată „tuturor Bisericilor lui Hristos, oriunde s-ar afla", solicitând o cooperare strânsă între creștinii dispersați și crearea unei „Ligi a Bisericilor", similară cu nou-înființata „Ligă a Națiunilor". Multe dintre ideile exprimate în această scrisoare anticipează formarea și activitățile ulterioare ale CMB. Constantinopolul, împreună cu alte câteva biserici ortodoxe, a fost prezent la conferințele despre „Credință și Ordine" de la Lausanne în 1927 și de la Edinburgh în 1937. Patriarhia Ecumenică a participat, de asemenea, la prima adunare a CMB, ținută la Amsterdam în 1948, și de atunci a sprijinit continuu activitățile acesteia.

O atitudine complet diferită față de CMB a fost exprimată la Conferința de la Moscova, care a avut loc în același an, 1948. „Scopurile mișcării ecumenice,

exprimate prin crearea Consiliului Mondial al Bisericilor”, au declarat delegații cu hotărâre, „nu corespund idealului creștinismului sau scopurilor Bisericii lui Hristos, așa cum este înțeleasă de Biserica Ortodoxă”. Astfel, orice participare la CMB a fost condamnată. Această poziție nu avea doar temeiuri teologice; trebuie să se țină cont și de tensiunile internaționale ale vremii: Războiul Rece era în plină desfășurare. Dar, în 1961, Patriarhia Moscovei și-a exprimat dorința de a deveni membră a CMB și a fost acceptată; acest lucru a deschis calea către aderarea la Consiliul Mondial al Bisericilor și pentru bisericile din alte țări comuniste. De atunci, reuniunile CMB au devenit mult mai complete și mai reprezentative.

Însă chiar și atunci când participă la lucrările CMB, ortodocșii au întâmpinat adesea probleme legate de apartenența lor. La primele sesiuni, au constatat că le-a fost imposibil să semneze rezoluții majore și au adoptat declarații separate, cea mai notabilă fiind declarația elaborată de ortodocși la Evanston în 1954. Din 1961, ortodocșii au încetat să mai adopte rezoluții separate, dar unii ar dori să revină la practica anterioară. La vot, ortodocșii se trezesc în mod regulat în minoritate, depășiți la vot de majoritatea protestantă și insistă că problemele doctrinare nu pot fi decise printr-o majoritate simplă. De asemenea, ei deplâng lipsa de atenție acordată de mulți membri ai CMB rugăciunii și spiritualității. Reprezentanții ortodocși se opun la ceea ce ei consideră a fi „orizontalismul” intolerabil al CMB din ultimii ani, care a pus accentul pe problemele sociale și economice în detrimentul unor discuții teologice serioase. Ortodocșii încearcă în mod constant să atragă atenția asupra scopului principal al CMB - de a servi drept loc de întâlnire între diferite biserici care se străduiesc să restabilească unitatea creștină pe baza unui acord doctrinar.

De o importanță centrală pentru ortodocși este faptul că CMB, în definiția oficială a fundamentelor sale, afirmă:

„Consiliul Mondial al Bisericilor este o comunitate de biserici care Îl mărturisesc pe Domnul Isus Hristos ca Dumnezeu și Mântuitor și, prin urmare, se străduiesc împreună să-și îndeplinească chemarea comună de a-L glorifica pe unicul Dumnezeu - Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.” Dacă această exprimare clară a credinței în divinitatea lui Hristos și în natura trinitară a lui Dumnezeu ar fi diminuată în vreun fel, ar fi imposibil ca ortodocșii să continue să fie membri cu drepturi depline ai CMB.

Un alt document fundamental de o importanță deosebită pentru ortodoxie este Declarația de la Toronto, adoptată de Comitetul Central al CMB în 1950. Declarația afirmă: „Calitatea de membru al CMB nu implică neapărat acceptarea unei învățături specifice privind natura unității bisericești... Această calitate de membru nu implică faptul că fiecare biserică trebuie să considere celelalte

biserici membre ale CMB ca biserici în sensul adevărat și deplin al cuvântului.” O astfel de declarație permite ortodocșilor să aparțină CMB fără a renunța la convingerea lor că ortodoxia este singura biserică adevărată care păstrează plenitudinea credinței. Ortodocșii care se opun calității de membru al CMB susțin că participarea la mișcarea ecumenică înseamnă căderea în „erezia generală a ecumenismului”, care susține că toate confesiunile creștine sunt la fel de valide. Dar, în lumina Declarației de la Toronto, este destul de clar că apartenența la CMB nu implică neapărat așa ceva. Într-adevăr, reprezentanții ortodocși la întâlnirile CMB insistă în mod repetat – adesea spre disperarea totală a altor participanți – că ortodoxia este singura biserică adevărată.

Participarea ortodoxă la CMB este un factor de importanță cardinală pentru mișcarea ecumenică: prezența ortodocșilor – și, într-o măsură mai mică, a catolicilor vechi și a anglicanilor – împiedică Consiliul Mondial al Bisericilor să apară ca o uniune pur protestantă. Însă mișcarea ecumenică, la rândul ei, este importantă pentru ortodoxie: ajută multe biserici ortodoxe să iasă din izolarea lor relativă, le încurajează să se întâlnească între ele și să intre în contact viu cu creștinii neortodocși. Noi, ortodocșii, suntem chemați aici nu doar să depunem mărturie despre ceea ce credem noi înșine, ci și să-i ascultăm pe ceilalți.

Învățați unii de la alții

Homiakov, încercând să descrie atitudinea ortodocșilor față de ceilalți creștini, recurge la o parabolă într-una din scrisorile sale. Un profesor a plecat, lăsându-și învățătura la trei elevi. Cel mai mare a repetat cu sârguință ceea ce spusese profesorul, fără a schimba nimic, cel mijlociu a adăugat ceva la învățătură, cel mai mic a scăzut ceva. La întoarcere, profesorul nu s-a supărat pe nimeni, ci le-a spus celui mijlociu și celui mai mic: „Mulțumiți fratelui mai mare: fără el nu ați fi păstrat adevărul pe care vi l-am încredințat.” Iar celui mai mare i-a spus așa: „Mulțumiți fraților mai mici: fără ei nu ați fi înțeles adevărul pe care vi l-am încredințat.”

Ortodoxia se echivalează cu smerenie cu fratele mai mare. Ea crede că prin puterea harului divin a putut păstra intactă adevărata credință, „fără a adăuga nimic și fără a scoate nimic”. Ortodocșii revendică o continuitate vie cu biserica antică, cu tradiția apostolică și patristică; ei cred că într-un creștinism divizat și tulburat este de datoria lor să mărturisească această tradiție neîntreruptă, care, deși rămâne neschimbată, este veșnic tânără, vie și nouă. Astăzi, în Occident, mulți, atât catolici, cât și protestanți, încearcă să se elibereze de „acumulările și adunările secolului al XVI-lea”, să „spargă epoca Reformei și a Evului Mediu”. Există, de asemenea, mulți creștini în Occident care s-au săturat de liberalismul extrem care pune la îndoială toate învățăturile biblice fundamentale și care caută să găsească un punct de plecare sigur în doctrină, evitând în același timp

fundamentalismul rigid. Aici îi pot ajuta ortodocșii. Ortodoxia se situează în afara cercului de idei în care creștinii occidentali s-au mișcat în ultimele opt secole: nu a cunoscut revoluția scolastică, Reforma sau Contrareforma, ci rămâne în tradiția străveche a Părinților, la care atât de mulți din Occident ar dori acum să se întoarcă. Astfel, rolul ecumenic al Ortodoxiei este de a pune sub semnul întrebării formulele acceptate ale Occidentului latin, ale Evului Mediu și ale Reformei. În același timp, Ortodoxia, bazându-se nu pe litera exterioară a Scripturii, ci pe experiența pe care Biserica a avut-o de-a lungul secolelor, poate oferi o cale de mijloc între literalismul fundamentalist și semi-agnosticismul liberalilor extremi.

Totuși, dacă noi, ortodocșii, vrem să îndeplinim acest rol în mod corespunzător, trebuie să ne înțelegem propria tradiție mai bine decât am înțeles-o în trecut, iar în acest sens, la rândul său, Occidentul ne poate ajuta. Trebuie să le mulțumim fraților noștri mai tineri pentru că au dobândit, prin contactul cu ei, capacitatea de a vedea Ortodoxia într-un mod nou.

Ambele părți abia au început să se cunoască și fiecare are multe de învățat. Așa cum în trecut ruptura dintre Est și Vest s-a dovedit a fi o mare tragedie pentru ambele părți și cauza sărăcirii lor reciproce, tot așa astăzi reînnoirea contactelor dintre Est și Vest este deja o sursă de îmbogățire reciprocă. Occidentul, cu standardul său critic ridicat, cu studiile sale biblice și patriotice, poate ajuta Ortodoxia să înțeleagă din nou baza istorică a Scripturii și să citească Părinții cu o precizie și o grijă din ce în ce mai mari. La rândul său, Ortodoxia poate aduce creștinilor occidentali o conștientizare reînnoită a sensului interior al tradiției și îi poate ajuta să vadă învățăturile Părinților ca o realitate vie. (Ediția românească a Filocaliei arată cât de utilă poate fi o combinație între Standardul critic occidental și spiritualitatea ortodoxă tradițională.) Așa cum creștinii ortodocși urmează exemplul fraților și surorilor lor occidentale în dorința lor de a se împărtăși frecvent, tot așa creștinii occidentali au simțit la rândul lor rugăciunea și închinarea lor adâncite prin cunoașterea icoanelor ortodoxe, a Rugăciunii lui Iisus și a liturghiei bizantine. Timp de șaptezeci de ani, Biserica persecutată din Rusia și din alte părți a servit Occidentului ca o amintire a centralității martiriului, o mărturie vie a valorii suferinței dătătoare de viață. Astăzi, Bisericile Ortodoxe din fostele țări comuniste se află într-o situație de pluralism; iar acum, când Biserica Greacă este forțată să se confrunte cu secularizarea crescândă, experiența Occidentului îi poate ajuta cu siguranță pe ortodocși să abordeze problemele vieții creștine în societatea industrială post-constantiniană.

Vom beneficia doar dacă vom continua să vorbim unii cu alții.

Note

1. Citat în Orthodox Life (Jordanville, NY 1959), nr. 4, pp. 30–31.

2. Epistola către Magnezieni, VI, 1; Epistola către Smirneeni, VIII, 1 și 2; Epistola către Efeseni, XX, 2 (citat din publicația: Scriitori ai Bisericii Creștine Timpurii, Moscova, SP Interbook, 1990. — Nota traducătorului).

3. Liturgia este o slujbă comună în cadrul căreia se celebrează Euharistia.

4. Despre unitatea Bisericii, 5.

5. Viața lui Constantin, III, 10 și 15.

6. Despre Întrupare, 54.

7. Nu au dezvoltat, ci mai degrabă au clarificat, au exprimat mai precis ceea ce primii Părinți nu vorbiseră atât de clar. Toți primii Părinți au învățat despre Treime, dar nu au putut explica această unitate păstrând în același timp Cele Trei Persoane ale Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt. Terminologia folosită de apologeți era departe de a fi perfectă. Părinții capadocieni au dat noi definiții termenilor vechi și apoi a devenit posibil să se explice cum, odată cu unitatea Dumnezeirii, se păstrează diferența dintre Persoane.

8. „Ceea ce nu este perceput nu este vindecat” – aceste cuvinte ale lui Grigore de Nisky (secolul al IV-lea) au anticipat toate Sinoadele ecumenice ulterioare. [Editori].

9. Pentru mai multe detalii despre icoanele din Biblie, consultați articolul lui A.M. Rasskazov „Despre imaginile sacre din Biblie”.

10. Migne, Patrvlogia Graeca (PO), XCIV, 1384 D.

11. PO XCIV, 1276 A.

12. Despre icoane, 1, 16 (R. G. XCIV, 1245 A).

13. Despre icoane, I, 21 (PGXCIV, 1253 B).

14. Rușii și Biserica lor (Londra 1945), pp. 107–108.

15. Despre Icoane, II, 11 (PG XCIV, 1296 B).

16. Despre divinitatea Fiului (PG XLVI, 557 B).

17. Scrisoarea 124; Poezii despre mine, XVII, 91.

18.]„Știu faptele tale: că nu ești nici rece, nici fierbinte. O, dacă ai fi rece sau fierbinte! Dar, pentru că ești căldicel și nici fierbinte, nici rece, te voi vărsa din gura Mea.” (Apocalipsa 3:15-16) [Nota editorilor]

19. Leonțiu din Neapole, Addendum la Viața lui Ioan cel Milostiv, 21.

20. Leonty, Addendum, 2.

21. R. Evdokimov, L'Orthodoxie (Paris 1959), p. 20 [traducere rusă: P. Evdokimov. Ortodoxia, M.: BBI, 2001].

22. Citat în S. Runciman, Schisma Răsăriteană, p. 116.

23. Citat. S. Runciman, Schisma Răsăritului, p. 139.

24. Schisma Răsăriteană, p. 101.

25. Unul dintre cei mai buni teologi ai secolului XX, Vladimir Lossky, în lucrarea sa „Viziunea lui Dumnezeu”, a arătat cât de mult diferă învățătura teologilor occidentali din secolele XII-XIV de învățătura Părinților Bisericii din secolele IV-VIII. Puțin mai târziu, intenționăm să publicăm acest articol pe paginile site-ului [editorii site-ului].

26. Viața lui Moise, 11, 163 (377 A).

27. Despre credința ortodoxă, I, 4 (PG XCIV, 800 B).

28. „Ai milă de mine, păcătosul” (cf. rugăciunea vameșului, Luca 18:13).

29. Există paralele curioase între „metoda” isihastă, pe de o parte, și yoga hindusă și dhikr-ul musulman, pe de altă parte; cu toate acestea, nu ar trebui exagerate asemănările.

30. Omilii 16 (PG CLI, 193 V).

31. Scrisoarea 234.1.

32. PGCL.1176C.

33. Cf. Maximus, Ambigua, PO XCI, 1148 D.

34. V.N. Lossky. Eseu despre teologia mistică. Biserica Răsăriteană, Moscova, 1991, p. 130.

35. Forma Liturghiei (Londra 1945), p. 548.

36. PGCL.712A.

37. Citat. în G. Vernadsky, Rusia Kieuan (New Haven 1948), p. 195.

38. În Bizanț, pedeapsa cu moartea exista, dar era rareori folosită; cu toate acestea, pedeapsa sub formă de mutilare era destul de comună.

39. Nestor, „Viața Sfântului Teodosie”, în: G. P. Fedotov, O comoară de spiritualitate rusă, p. 27.

40. Fedotov, Mintea religioasă rusă, vol. I, p. 412.

41. Din Viața lui Alexandru Nevski, scrisă în secolul al XIII-lea; citat în: Fedotov, Mintea religioasă rusă, vol. I, p. 383.

42. Sfântul Epifanie, „Viața Sfântului Serghie”, în: Fedotov, O comoară de spiritualitate rusă, pp. 69–70.

43. B. J. Kidd, Bisericile creștinătății răsăritene (Londra 1927), p. 304.

44. Sir Paul Rycaut, Starea actuală a bisericilor grecești și armene (Londra 1679), p. 107.

45. În acest context, „mărturisirea” înseamnă articolele de credință, proclamarea solemnă a doctrinei religioase.

46. Citat în: Baynes și Moss, Byzantium: o introducere, p. 385.

47. Citat în: V. Pares, O istorie a Rusiei (ediția a 3-a, Londra 1936), p. 93.

48. Citat. J. Meyendorff, Une controverse sur le role social de l'Eglise. La querelle des biens ecclesiastiques au XVIe siècle en Russie, în jurnalul Irenikon, voi. XXIX (1956), p. 29.

49. Creștinilor ortodocși le este strict interzis, sub amenințarea excomunicării, să devină francmasoni.

50. Conversație între Starețul Serafim și N.A. Motovilov despre scopul vieții creștine, Moscova, 1991, pp. 22–23.

51. În Ortodoxie, titlul de Papă aparține nu numai Episcopului Romei, ci și Patriarhului Alexandriei. Printre alte titluri onorifice ale sale se numără „păstor al păstorilor”, „al treisprezecelea apostol” și „judecătorul lumii”.

52. Opere complete, vol. 10 (Moscova 1953), p. 132.

53. Decret al Consiliului Comisarilor Poporului privind libertatea conștiinței, a bisericii și a societăților religioase. 20 ianuarie (2 februarie) 1918. Vezi: Biserica Ortodoxă Rusă și statul comunist. 1917–1941. Documente și fotografii. Moscova: BBI, 1996, pp. 29–30. — Ed.

54. F.N. Oleshuk (fost secretar al Uniunii Ateilor Militanți). Ziarul profesorilor, 26 noiembrie 1949.

55. G. P. Fedotov, Biserica Rusă de la Revoluție încoace (Londra 1928), p. 47.

56. Nikita Struve, Creștinii în Rusia contemporană, pp. 393–398.

57. Când Winner a fost acceptat, s-a stipulat că acesta va păstra doar funcțiile preoțești; validitatea consacrării sale episcopale în cadrul Bisericii Catolice Liberale a rămas sub semnul întrebării.

58. Opiniile episcopilor despre botezul ereticilor, 30.

59. „Catolicitatea Bisericii”, în Biblia, Biserica, Tradiția, pp. 46–47. Cf. și eseul lui Florovsky, „Sfântul Grigorie Palama și Tradiția celor dincolo de Biserică”, în aceeași colecție, pp. 105–120; și V. Lossky, „Tradiție și Tradiții”, în Ouspensky și Lossky, Semnificația Icoanelor, pp. 13–24. Tuturor acestor trei articole le sunt îndatorat.

60. Despre Duhul Sfânt, XXVII (66).

61. În ultima sută de ani, sub influența „modernismului”, mulți protestanți au abandonat de fapt dogmele Treimii și ale Întrupării. Așadar, când vorbesc despre calviniști, luterani și anglicani, mă refer la cei care încă rămân fideli formulelor protestante clasice din secolul al XVI-lea.

62. Sabellius a fost un eretic din secolul al II-lea care considera că Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt nu sunt trei persoane diferite, ci pur și simplu „moduri” sau „aspecte” diferite ale divinității. (Adică, una și aceeași Persoană s-a revelat uneori ca Tatăl, alteori ca Fiul și alteori ca Duhul Sfânt.)

63. Summa Theologia, I, quaest. 40, art.2.

64. Vezi și „Tradiția greacă și latină despre procesiunea Duhului Sfânt”, paginile 1 (1996), pp. 144–158; E. Lann „Procesiunea Duhului Sfânt în tradiția occidentală”, paginile 5 (2000), pp. 170–185. Ed.

65. Primele capitole ale Genezei tratează adevăruri religioase și cu siguranță nu trebuie înțelese literal ca o declarație a faptelor istorice. Cu cincisprezece secole înainte de apariția criticii biblice moderne, Părinții greci interpretaseră deja creația și paradisul nu atât literal, cât simbolic.

66. Despre credința ortodoxă, II, 12.

67. Toma de Aquino îl urmează în general pe Augustin în discuția sa despre iad și, în special, păstrează ideea vinovăției originare. Cu toate acestea, în ceea ce privește pruncii nebotezați, Toma susține că aceștia nu sunt trimiși în iad, ci în limbo. Această opinie este în general acceptată astăzi în rândul teologilor catolici. Din câte știu eu, teologii ortodocși nu recurg la ideea de limbo.

68. Omiliile lui Macarie, V, 9. Tocmai acest „trup al Învierii” transformat este ceea ce pictorul de icoane încearcă să înfățișeze simbolic. Păstrând trăsăturile individuale de asemănare din fețele sfinților, el evită în mod deliberat portretistica realistă și „fotografică”. A picta oamenii exact așa cum arată înseamnă a-i înfățișa încă într-o stare „pământească”, decăzută, și nu într-un trup „ceresc”.

69. Minucius Felix (sfârșitul secolului al II-lea?), Octavius, 34. Venerând corpul uman și crezând în învierea sa viitoare, în Biserica Ortodoxă nu permitem incinerarea. Din păcate, această interdicție, bazată pe principii teologice profunde, este adesea încălcată.

70. A. Khomyakov, „Biserica este una”, § 9. (În viitor, se preconizează publicarea acestei lucrări pe site).

71. Împotriva ereziilor III, XXIV, 1.

72. A. Khomyakov, Biserica este una, § 9.

73. Ibidem, § 1.

74. Credința în virginitatea perpetuă a Mariei poate părea la prima vedere contrară Scripturii, deoarece Marcu 3:31 îi menționează pe „frații” lui Isus. Dar aceasta se poate referi la frații vitregi născuți de Iosif în prima sa căsătorie. Mai mult, în greacă, cuvântul poate însemna fie frați propriu-ziși, fie veri sau alte rude apropiate.

75. Omilii despre 1 Corinteni vii. 1 (PG LXI. 55).

76. „Religia populară a Europei de Est este liturgică și ritualică, dar nu în întregime de altă lume. O religie care se ocupă de propagarea de noi metode de exterminare a omizilor sau de extragerea șobolanilor morți de pe fundul fântânilor ar fi cu greu acuzată de misticism pur” (G. Every, Patriarhia Bizantină, p. 198).

77. Omilii despre Ioan, LXXXVI, 4 (PO LIX, 472).

78. În această secțiune și în următoarele, sacramentele sunt descrise conform practicii acceptate în prezent în ritul bizantin; dar, desigur, nu trebuie să uităm posibilitatea și, de fapt, realitatea existenței ritului occidental în Ortodoxie (vezi pp. 192–193).

79. Anamneza și epicleza, așa cum sunt prezentate aici, sunt preluate din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur. În Liturghia Sfântului Vasile, ele au o formă oarecum diferită.

80. În filosofia medievală se face distincție între esență (adică ceea ce constituie un lucru, îl face ceea ce este) și accidente, sau proprietăți care aparțin substanței (adică tot ceea ce poate fi perceput prin simțuri: mărimea, greutatea, forma, culoarea, gustul, mirosul etc.). Substanța este ceea ce există în sine (ens perse), în timp ce un accident este capabil să existe doar în altceva (ens in alio).

81. Fără îndoială, majoritatea romano-catolicilor ar spune același lucru.

82. Acesta este un exemplu curios despre cât de „selectivă” este biserica în acceptarea deciziilor consiliilor locale (vezi mai sus, pp. 211–212).

83. Despre credința ortodoxă, IV, 13 (R. G. XCIV, 1145 A).

84. Comentariu la Liturgia Divină, 32.

85. Este necesar să ne amintim că postul înainte de împărtășanie se săvârșește cu un singur scop, acela de a-l aduce pe cel care vrea să se împărtășească la înțelegerea nevredniciei sale de a primi Sfintele Taine, dar aceasta nu înseamnă în general că o persoană care nu a postit nu se poate apropia de taină - principalul lucru este conștientizarea nevredniciei sale, iar orice altceva nu poate servi decât ca ajutor în aceasta, dar în niciun caz ca un săvârșitor tainic al tainei, căci: „nu ce intră în gură spurcă pe om, ci ce iese din gură - aceea spurcă pe om” (Matei 15, 11).

86. Dacă este necesar, arhimandritul sau protopopul are dreptul, acționând în numele episcopului, să hirotonească un lector.

87. Ce se întâmplă dacă strigă Anaxios (nevrednic)? Nu este chiar clar. De mai multe ori în secolul actual, adunarea credincioșilor din Constantinopol și Grecia și-a exprimat într-adevăr dezacordul în acest fel, dar fără rezultat. Totuși, unii vor obiecta că, cel puțin în teorie, dacă laicii nu sunt de acord, hirotonirea sau hirotonirea nu poate avea loc.

88. Prot. Serghie Bulgakov. Ortodoxia. Paris, 1989, p. 251.

89. Imnuri ale Bisericii Răsăritene, ediția a 3-a (Londra 1866), p. 52.

90. Întâlnirea Domnului (2/15 februarie) este uneori inclusă printre sărbătorile Domnului, iar atunci opt sărbători sunt considerate a fi ale Domnului și patru sunt considerate a fi ale Maicii Domnului.

91. Kallistos și Ignatius Xanthopoulos, în Filocalia, vol. 4 (Atena 1961), p. 232.

92. G. Florovsky, Rugăciune privată și corporativă (publicațiile „Ologos”, Saint Louis), p. 3.

93. Tratate mistice, ed. Wensinck, p. 174.

94. Prot. S. Bulgakov, Ortodoxia, Paris, 1989, p. 314.

95. Poveștile unui rătăcitor către părintele său spiritual. Moscova, 1992, pp. 21–22.

96. Biserica este una.

97. Serghie Bulgakov, Biserica Ortodoxă, p. 214.

98. În dreptul bisericesc ortodox, termenul „oikonomia” înseamnă o abatere de la regulile bisericești în scopul mântuirii indivizilor.

99. Consultarea de la Bristol recurge aici la limbajul Conciliului de la Calcedon (451): vezi mai sus, p. 31.

100. Pentru mai multe detalii, vezi Dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă și Bisericile Ortodoxe Răsăritene. Compilat și editor K. Shayo. Moscova: BBI, 2001. — Ed.

101. Vezi în acest sens excelenta carte a lui J. F. Coakley, The Church of the East and West of England: A History of the Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission (Oxford 1992), în special pp. 218–33. Vizitând o mănăstire rusă din valea de lângă New York în 1960, am avut plăcerea de a întâlni un martor ocular al unificării din 1898, pe nume tot Mar Yonan. La început fusese preot căsătorit și a devenit episcop după moartea soției sale. Când le-am întrebat pe călugărițe câți ani are, mi-au răspuns: „Spune că are 102 ani, dar copiii lui spun că trebuie să fie mult mai în vârstă”.